Ibn Taymiyya

LA LETTRE PALMYRIENNE

(*Tadmuriyya*)



I Les noms et attributs divins
II Prédestination et Législation

NAWA

LA LETTRE PALMYRIENNE

d'Ibn Taymiyya

Traduction et annotations :
Abû Soleiman al-Kaabi

NAWA

Préface du traducteur

Cet ouvrage que nous présentons au public francophone a l'intérêt de représenter la quintessence de la pensée d'Ibn Taymiyya, et cela pour deux raisons essentielles. Premièrement sur le fond, parce qu'il traite de front d'un sujet récurrent dans ses écrits qui est la polémique autour des noms et attributs divins, qui divisait à son époque les diverses tendances et factions de l'Islam. Deuxièmement sur la forme, parce qu'Ibn Taymiyya met ici au service de sa thèse tous les procédés rhétoriques et méthodologiques qui lui sont propres et qui font la spécificité de son œuvre.

Concernant le fond, on pourrait croire au premier abord que cette querelle sur les noms et attributs est superficielle, que l'enjeu est négligeable. Pourtant Ibn Taymiyya parvient à démontrer l'importance et la gravité de cette question, en identifiant la raison fondamentale qui a poussé les partisans des tendances philosophiques, ésotéristes et rationalistes à contester la description qui est faite d'Allah dans le Coran et la Sunna : il s'agit de la « théorie des idées » de Platon. Bien qu'il ne cite jamais nommément Platon dans ce texte, Ibn Taymiyya fait bien constamment référence à sa pensée et aux multiples doctrines, qui dans le monde musulman, s'inspiraient de cette école. Pour Platon le monde réel n'est que la représentation d'un modèle supérieur qui est le monde des idées. Il professait que les idées et les concepts existent réellement et qu'ils sont supérieurs à la réalité sensible, qui n'en est qu'une pâle représentation : il s'agit de la distinction entre monde visible et monde intelligible. La pensée néo-platonicienne, qui travaillait aussi bien certains courants philosophiques musulmans, que le soufisme et le rationalisme des mutazilites, pouvait en conséquence être résumée à ces deux principes :

1° les concepts et les idées ont une existence propre et autonome

2° les idées sont supérieures aux êtres réels

Ibn Taymiyya conteste toute cette vision et affirme que les concepts ne sont que des constructions de l'esprit et des conventions véhiculées par le langage. La réalité suprême n'est autre que celle des êtres, à commencer par les êtres

visibles dans le monde présent, et ce sont les mots et les concepts qui en sont les représentations, et non l'inverse. Ainsi les mots, les concepts, les idées, bref le langage sont des représentations de la Réalité, qu'il s'agisse de concepts forgés par les humains ou d'un discours révélé. Dès lors, certains langages se conforment au Réel : c'est ce que le Coran nomme le Vrai (*al-Haqq*). Quand un homme fait concorder en lui Réalité et Représentation en adhérant à la croyance véridique, il réalise ainsi la « guidée » (*al-huda*) : c'est-à-dire que la manière dont son esprit conçoit le monde est conforme à la réalité du monde. Mais d'autres langages, c'est-à-dire les discours et croyances mécréantes, prétendent représenter le Réel sans s'y conformer. Ces concepts, ces « noms » (*asmâ*) sont alors l'expression du Faux (*al-Bâtil*). C'est le cas des fausses divinités inventées par les hommes, car il ne s'agit que de mots qui ne correspondent à rien dans la réalité :

> {Ce ne sont là que des noms que vous et vos ancêtres avez inventés, et dont Allah n'a point confirmé la véracité} (Coran 53.23)

Ibn Taymiyya rétablit ainsi la conception coranique du langage. Cette vision islamique entraine une inversion totale de l'idéalisme platonicien, en imposant ces deux principes :

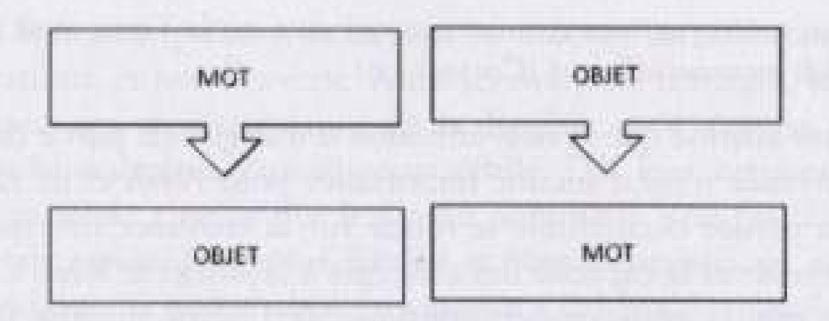
1° Les idées n'ont pas d'existence propre

2° Elles ne sont que le reflet de la réalité, et à ce titre elles lui sont inférieures

Le génie d'Ibn Taymiyya est donc d'avoir compris que la vraie ligne de fracture entre philosophie et monothéisme réside dans cette définition de la relation entre Réalité et Langage, et que cette divergence est à la base de toutes les autres querelles. Ces deux conceptions divergentes expliquent même l'opposition irréductible à notre époque entre les civilisations occidentale et musulmane et les profondes divergences idéologiques entre elles. Par exemple, comme en Islam les mots ne sont qu'une tentative de représenter le Réel, au même titre qu'un miroir renvoie l'image d'un objet, les mots n'ont aucune influence sur le Réel, tout comme un miroir déformant ne peut déformer le visage de la personne qui se regarde dedans. Les mots et les discours n'ont alors aucun pouvoir sur la réalité. De ce fait, l'une des thèses essentielles du Coran est que la « mécréance », l'ingratitude des hommes envers Allah, n'a aucun effet sur la réalité :

[Si vous mécroyez vous et tous ceux qui sont sur la Terre, alors sachez qu'Allah est autosuffisant] (Coran 14.8)

Quand l'Islam affirme que la non-adhésion d'une grande partie de l'humanité à la vraie croyance n'est d'aucune importance pour Allah et ne change rien à la Réalité, la pensée occidentale se fonde sur la croyance inverse en la force créatrice des mots et la capacité des concepts à façonner le Réel. Cela explique par exemple que la gouvernance politique de l'Islam autorise les minorités religieuses non-musulmanes à vivre en terre d'Islam sans adhérer ni au culte, ni à la croyance musulmane, car leur « mécréance » n'a aucun effet sur la réalité. Inversement, l'universalisme français exige de tous les citoyens une foi absolue aux « valeurs de la République », aux « droits de l'homme », en la « démocratie », etc. et aucune opposition idéologique ne saurait être tolérée, et même bien au-delà des frontières de l'hexagone. Puisque la pensée philosophique définit les mots, les doctrines, les valeurs comme étant des substances supérieures à la réalité sensible, les occidentaux considèrent que la simple expression de doctrines divergentes entrainerait l'effondrement de tout leur système idéologique. C'est également en vertu de cette définition du rapport concepts/réalité que l'Occident a produit les doctrines politiques qu'il tente d'exporter mondialement. Le « constitutionnalisme » ou les « droits universels » sont le fruit de la conviction qu'il existe de grands concepts, supérieurs et immuables, qui précèdent l'histoire et qui doivent orienter l'action matérielle des hommes, qu'elle soit politique ou morale. Ces mêmes occidentaux sont déroutés par le texte coranique qui est ancré dans la réalité historique. De nombreux versets illustrent et commentent des événements contemporains, et ne se limitent pas à l'énoncé de concepts pompeux et désincarnés. Conformément aux deux principes cités précédemment, le Coran en tant que langage n'a pas vocation à précéder le Réel, mais à le refléter a posteriori et le rendre intelligible. Il y a d'abord la réalité historique de l'homme et le discours révélé vient ensuite rendre cette réalité compréhensible à l'esprit humain.



Vision philosophique à gauche et vision coranique à droite

L'une des idées majeures qu'Ibn Taymiyya développe dans ce livre est que l'accusation d'anthropomorphisme proférée par les rationalistes à l'encontre de la description d'Allah dans le Coran, est une conséquence directe de la théorie des idées. Comme les rationalistes musulmans considèrent, sous l'influence de la philosophie grecque, que les idées et les mots constituent des « objets » réels et existants, le simple fait d'attribuer un même qualificatif à Dieu et à un être créé, implique selon eux une association réelle et concrète entre les deux, immédiatement interprétée comme de l'anthropomorphisme (*tashbîh*) et du comparationnisme (*tamthîl*). Ibn Taymiyya donne l'exemple de tendances ésotéristes radicales comme les ismaéliens qui vont jusqu'à dire qu'il est blasphématoire de dire que « Dieu est existant », car puisque le qualificatif d' « existant » s'applique à n'importe quel être, on associe ainsi Dieu à de simples mortels. En niant la validité de la théorie des idées, Ibn Taymiyya détruit l'édifice sur lequel repose leur argumentation : « les mots et les idées n'ont pas d'existence en dehors de nos consciences » martèle-t-il tout au long de sa démonstration. Sur la base de cette mise au point, il en vient à élaborer la théorie des « homonymes » (*mutashâbihât*) :

> Il a été établi que le concept commun et absolu n'existe pas dans le réel, si ce n'est de manière définie et limitée. L'association des existants selon tel ou tel aspect, n'est autre que leur homonymie, car le signifiant général est attribué à l'un et à l'autre et non que le concept général existe par lui-même et associe concrètement l'un à l'autre.

Si les mots sont inférieurs aux êtres, qu'ils n'en sont que de simples représentations et non l'inverse, dans ce cas un même mot peut désigner deux objets, sans que cette homonymie n'entraine d'association entre les objets

qualifiés. Les idées n'ayant en réalité aucune existence propre, il ne résulte aucune connivence entre des êtres qui partagent des qualificatifs communs.

Le Dieu des philosophes est-il le Dieu des prophètes ?

Il est vrai que nous trouvons dans la Sunna des paroles prophétiques qui laissent entendre l'existence indépendante de certains « concepts » dans l'Au-delà. C'est le cas notamment de la « mort » : dans cette vie terrestre, il ne s'agit que d'un concept abstrait qui sert à décrire l'arrêt des fonctions vitales chez un individu, mais un hadith rapporté par al-Bukhârî affirme que la « mort » personnifiée en un bélier sera amenée au Jour du Jugement pour être « immolée ». Ce sera « la mort de la mort », car tous les individus seront désormais éternels soit au Paradis, soit en Enfer[1]. Il existe d'autres hadiths similaires sur l'Au-delà et le supplice de la tombe, où certains individus « rencontreront » leurs bonnes actions sous la forme d'un personnage lumineux, ou inversement ils rencontreront leurs mauvaises actions sous la forme d'un personnage hideux. Il semble donc que certains aspects de l'idéalisme soient validés par la Sunna puisque certains concepts ont une existence propre dans une réalité supérieure (Jour du Jugement) ou parallèle (tombe). Cependant, la théorie néoplatonicienne décrit par ailleurs le concept « Bien » comme étant le principe supérieur qui dirige toutes les autres idées. Ce concept « Bien » est assimilé à Dieu par certains philosophes ou rationalistes extrémistes. Cette conception est catégoriquement réfutée par l'Islam qui donne à Allah des attributs spécifiques. C'est précisément ce point qui marque la ligne de fracture entre les tendances rationalistes et les tendances traditionnalistes.

Si Ibn Taymiyya livre une critique aussi radicale de la théorie des idées, c'est aussi parce qu'il estime qu'elle est à l'origine de toutes les déviances et que ses implications vont bien au-delà de ce qu'il n'y parait. En effet, l'autre conséquence, en termes idéologiques, de la vision platonicienne est une définition du divin sensiblement différente de celle que l'on retrouve dans la tradition abrahamique. En un mot, le Dieu de Platon et des philosophes grecs n'est pas le Dieu des religions révélées et des prophètes. Ceux qui, Juifs d'abord, puis Chrétiens et enfin Musulmans tentèrent de concilier les deux

---

[1] Hadith rapporté par al-Bukhârî et Muslim, selon Abû Sa'îd al-Khudrî

traditions platonicienne et abrahamique, insistaient sur le monothéisme apparent de la philosophie grecque, en essayant de maintenir l'illusion que le dieu platonicien et le Dieu monothéiste ne font qu'un. Il est vrai que dans le *Timée*, Platon évoque un dieu créateur du monde que l'on pourrait vaguement rapprocher du Dieu de la Bible et du Coran. Mais en réalité, le Dieu des philosophes n'est pas celui de Moïse, Jésus ou Muhammad, mais le Logos, un dieu impersonnel réduit à un simple concept, trônant au dessus des idées. Car si on remonte aux origines lointaines de l'idéalisme platonicien, aux traditions idolâtriques et gnostiques qui lui ont donné naissance, on retrouve la distinction entre le Logos et le Démiurge. Dans leur vision, le Dieu monothéiste créateur des cieux et de la Terre doté de noms et d'attributs n'est que le Dieu du monde matériel et visible. Et puisque les idées sont supérieures au réel, ils estiment que la divinité supérieure n'est autre que le Logos, le concept dans sa pure abstraction. Chez Platon, il y a donc d'un côté le Dieu créateur de l'univers, maitre du monde matériel, qui façonna le monde à l'image d'un modèle antérieur et préexistant qui est le monde des idées, tel que décrit ici dans le *Timée* :

> Quand le père qui l'avait engendré s'aperçut que le monde qu'il avait formé à l'image des dieux éternels se mouvait et vivait, il en fut ravi et, dans sa joie, il pensa à le rendre encore plus semblable à son modèle.

Ce Dieu Créateur est, selon Platon, inférieur à « l'idée du Bien » maitre du monde supérieur des idées, qui a produit la Réalité par émanations et se fait connaitre par le processus inverse de dialectique, décrit dans cet extrait de la *République* :

> Pour moi telle est mon opinion : dans le monde intelligible l'idée du Bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toute chose ; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière ; que, dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence[2].

Cette distinction entre le dieu philosophique et le Créateur, est de ce fait inséparable de la théorie des idées. On comprend maintenant pourquoi les prophètes dans le Coran précisent systématiquement à leurs peuples que le

---

[2] Platon. *La République*. Flammarion, 1966. Livre VII, p276.

Dieu qu'ils adorent est « Celui qui créa les cieux et la Terre », ou pourquoi le Coran précise que le Dieu des Musulmans est « Celui qui a créé » :

> [Lis, au nom de Ton Seigneur qui a créé] (Coran 96.1)

Dans la seconde épître, Ibn Taymiyya revient d'ailleurs sur le concept d'unicité divine (*tawhid*) en montrant que le vrai monothéisme ne consiste pas seulement à reconnaitre un Dieu créateur, car même les païens reconnaissaient à Allah la création des cieux et de la Terre :

> Allah nous a informés que les païens reconnaissent qu'Il est l'unique Créateur du monde : [Quand tu demandes aux négateurs : « qui a créé les cieux et la Terre ? » ils répondent : « c'est Allah »] (Coran 39.38)

Ibn Taymiyya en déduit que reconnaitre un unique Dieu créateur ne suffit pas pour être considéré comme monothéiste. Le vrai *tawhîd* consiste à ne vouer un culte qu'à Allah, le Dieu créateur. Or Platon, tout comme les prêtres des doctrines ésotériques païennes, reconnaissaient certes un Dieu créateur, mais vouaient un culte à autre que Lui. Dans la pensée philosophique, le dieu suprême est « l'idée souveraine de Bien ». Ce dieu abstrait bien distinct du dieu créateur, est considéré, comme nous l'avons vu dans l'extrait de la *République* de Platon, comme la divinité supérieure. On constate ainsi que l'enjeu profond de cette querelle ne se limite pas au simple fait de savoir si tel ou tel descriptif d'Allah dans le Coran doit être compris au sens propre ou au sens figuré, mais de savoir de quel Dieu on parle et surtout à quelle tradition on s'affilie : la tradition monothéiste abrahamique ou la tradition idolâtrique universelle dont la philosophie grecque ne fut que l'une des multiples expressions ? A ce titre, les tendances soufies extrémistes affiliées au panthéisme d'Ibn Arabi défendent une définition du divin très éloignée du Dieu Créateur du Coran. Leur Dieu abstrait a engendré le monde par émanations et il se fait connaitre des initiés par un processus lors duquel ces derniers effacent de leurs consciences les particularités sensibles pour accéder à l'universel, à l'image du philosophe décrit par Platon dans l'allégorie de la caverne qui s'arrache du monde matériel trompeur dans lequel il est enfermé et accède aux réalités intelligibles jusqu'à atteindre l'idée supérieure du Bien, par un long processus dialectique. Il est d'ailleurs admis que l'enseignement

d'Ibn Arabi, qui fut surnommé « le fils de Platon »[3], n'est qu'une simple retranscription de la philosophie platonicienne, recouvert d'un léger vernis musulman.

Pour autant, cela ne veut pas dire que les tendances rationalistes les plus modérées comme les acharites, adorent un dieu païen et qu'ils ne s'affilient pas au monothéisme, mais que l'influence que la pensée grecque exerça sur eux, même indirectement, les poussa à considérer l'abstraction comme la marque du divin. Ainsi, tous ceux qui furent influencés par la philosophie considéraient que la supériorité et la transcendance de Dieu provenaient justement de son caractère impersonnel, abstrait et dépourvu de toute spécificité. Il est de ce fait intolérable pour eux qu'Allah soit qualifié d'« entendant et voyant » (Coran 4.58), d' « installé sur le Trône » (Coran 20.5) et plus encore que soit évoqué le « visage d'Allah » (Coran 55.27). Ces descriptions coraniques leur sont insupportables car elles contredisent la supériorité de l'abstrait sur le concret. En contestant les fondements mêmes de la théorie des idées, Ibn Taymiyya prouve tout au long de ce livre que l'impersonnel et l'abstrait ne sont point éloge et affirmation de grandeur, mais tout l'inverse : néant et inexistence. Il leur rétorque ainsi : « Peux-tu nous dire la différence qu'il y a entre ce dieu que tu décris et le néant ? » et démontre comment chaque nom et chaque qualificatif attribué à Allah dans la Révélation est en fait la preuve de Sa grandeur et de Sa supériorité absolue sur le monde.

---

[3] Voir : Henry Corbin. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris, Flammarion, 1958, p285.

Présentation de l'ouvrage

Aux vues de la grande complexité de ces deux épitres, il nous est apparu fort utile d'apporter un résumé succinct pour présenter les différentes parties du texte d'Ibn Taymiyya et offrir une vision générale sans mentionner les détails et les innombrables digressions qui font la spécificité des ouvrages de Shaykh al-Islâm.

Ibn Taymiyya introduit son livre par la distinction entre langage informatif et langage performatif, qui justifie la division de son livre en deux épitres. C'est-à-dire que la Révélation se divise en « informations » (l'Au-delà, l'origine de l'homme et son devenir, les nations passées, etc.) et « commandements » (les prières, le Hajj, etc.). En conséquence, l'unicité divine ou *tawhîd* est elle-même soumise à cette distinction : il existe un *tawhîd* informatif et un *tawhîd* performatif. Concernant les informations, le croyant doit reconnaitre l'ensemble des descriptifs d'Allah contenus dans le Coran et la Sunna, et concernant l'action, il doit reconnaitre la prédestination de ses actes sans pour autant se départir de sa responsabilité. Les tendances déviantes de l'Islam ont donc le tort, selon lui, de contrevenir au *tawhîd* dans ces deux aspects.

I PREMIERE EPITRE

Il introduit la première épitre en rappelant cette règle évidente qui l'oppose à toutes les tendances abstractionnistes et négatrices des attributs divins :

> Le croyant doit reconnaitre toutes les informations que le Coran et la Sunna délivrent au sujet d'Allah, que ce soit sur le mode affirmatif ou négatif.

Par affirmatif, Ibn Taymiyya entend les informations qui décrivent les noms ou les attributs d'Allah comme la toute-puissance, l'omniscience, etc. Par négatif, il entend les réfutations des descriptions païennes et blasphématoires. Par exemple, le Coran informe qu'Allah « n'est pas soumis à la fatigue et au sommeil », ce qui vient contredire les textes judaïques où il est affirmé que « Dieu s'est reposé le septième jour après la création » (Genèse 2:2). Ibn Taymiyya précise aussi que si les attributs affirmatifs ne sont pas tous enseignés, car certains demeurent du domaine du Mystère, en revanche les descriptifs blasphématoires sont rejetés en totalité par le Coran qui a pour fonction de mettre un terme aux croyances idolâtriques. Il dénonce ensuite les opposants à cette doctrine qu'il classe en trois grandes familles :

1) Les courants ésotéristes musulmans : qarmates, batinistes, ismaéliens, etc. ;

2) Les philosophes : il dénonce précisément la doctrine d'Avicenne ;

3) Les rationalistes ou *ahl al-kalâm* : il vise les mutazilites, mais inclut dans sa critique les acharites et les autres courants rationalistes.

Il débute la critique de tous ces courants qui renient les noms et attributs divins, en contestant ce qu'il identifie comme étant la base commune à toutes leurs croyances : « la théorie des idées ». En effet, l'argument central de tous les abstractionnistes pour renier les attributs divins est le fait que ces noms ou actions peuvent également être attribués à des êtres créés. Sous l'influence de la théorie philosophique de Platon, ils considèrent que les mots et les idées ont une existence propre et autonome, supérieure même à la réalité matérielle. Attribuer à Dieu un qualificatif (ex : *'Âlim*, « doué de savoir ») qui s'applique par ailleurs à un mortel, constitue selon eux, une forme d'association et de comparaison abusive entre les deux êtres. Ibn Taymiyya réfute l'existence réelle des idées et des concepts qu'il définit comme de simples constructions de l'esprit sans réalité propre. Le fait d'attribuer un même mot à deux êtres n'implique donc aucun lien effectif et aucune similarité. De ce fait : affirmer qu'Allah est doté de savoir et qu'un humain est doté de savoir n'implique nullement de comparaison et d'équivalence entre les deux. D'ailleurs, la révélation coranique utilise de nombreux noms et attributs qui s'appliquent à la fois au divin et à l'humain, sans que cela n'implique la moindre ressemblance ou comparaison entre eux. Il conclut cette introduction en soulignant l'impérieuse nécessité de définir des règles générales qui permettraient de trancher le débat avec les courants rationalistes.

1.0 Les deux principes :

Dans le premier chapitre, Ibn Taymiyya dévoile deux principes fondamentaux qui permettent de démontrer toute la fausseté des thèses adverses :

1.1 Le principe de réciprocité :

Ce premier principe vise à réfuter la thèse des acharites qui représentent la faction la plus modérée des rationalistes musulmans. Ces derniers reconnaissent une partie des noms et attributs divins et affirment que les autres doivent être compris selon un sens uniquement métaphorique. Ibn

Taymiyya leur rétorque que si on juge qu'il y a « anthropomorphisme » à attribuer à Allah les attributs de colère, de satisfaction, etc. il en est de même pour les attributs qu'ils reconnaissent selon leur sens propre :

> Nous lui répondons : « il n'y a aucune différence entre [les attributs] que tu réfutes et ceux que tu reconnais, car ce qui s'applique à l'un s'applique à l'autre. En effet, si tu prétends que la volonté divine est similaire à la volonté des hommes, il en est de même pour les qualités d'amour, de satisfaction et de colère. Dans ce cas, tu commettrais [selon ton raisonnement] une forme de comparationnisme entre Allah et la création ».

Il retourne ensuite ce principe de réciprocité contre les mutazilites qui reconnaissent les noms (ex : savant) sans les attributs qui leur sont associés (ex : science). Il explique que les raisonnements qui les poussent à rejeter les attributs en considérant qu'il s'agit d'anthropomorphisme, devraient être étendus en toute logique aux noms divins, ce qui les amènerait à renier en totalité les descriptions d'Allah contenues dans la révélation. Enfin, il s'attaque « aux négateurs extrémistes » qui rejettent et les noms et les attributs divins. Ces courants ésotéristes et philosophiques définissent Dieu comme un concept parfaitement abstrait, dépourvu de toute spécificité. Ces derniers considèrent qu'attribuer au divin la moindre qualité revient à le comparer aux êtres créés. Ibn Taymiyya leur rétorque, qu'en vertu du principe de réciprocité, le Dieu abstrait qu'ils décrivent est similaire aux concepts inexistants. Il conclut ce point en montrant que les mots et les concepts communs, loin d'entrainer une similarité entre Dieu et les hommes, sont en réalité spécifiques à l'un ou à l'autre sans qu'il y ait la moindre équivalence :

> Tout nom ou attribut que nous reconnaissons à Allah entraine forcément un point commun qui crée une connivence linguistique entre les qualifiés. Sans cela, le discours [révélé] nous serait incompréhensible. Mais nous savons que ce qui est spécifique à Allah et qui Le distingue de sa création est bien plus grand que notre conscience et notre imagination ne peuvent le concevoir.

1.2 La question de l'Essence :

Le deuxième principe fondamental enseigne que l'Essence divine nous est totalement inconnue. Ne connaissant pas réellement Dieu, nous ne pouvons connaitre la nature de Ses attributs. La position juste revendiquée par Ibn

Taymiyya dans la droite lignée de l'imam Mâlik et des anciens, consiste à s'abstenir de concevoir le « comment », contrairement aux rationalistes qui échafaudent des théories métaphysiques comme si l'Essence divine était accessible à l'examen de la raison et qu'elle pouvait être comparée à ce qui est connu dans le monde phénoménal. Il résume ce principe avec ce débat imaginaire :

> -« Comment Dieu descend-Il dans le ciel inférieur ? »
> Nous rétorquons au questionneur :
> -« Comment est Dieu ? »
> Il répondra :
> -« Je l'ignore ! »
> Alors Nous disons :
> -« Nous aussi, nous ignorons comment Il descend ! Puisque la connaissance intrinsèque d'un qualifiant, implique une connaissance intrinsèque de son qualifié. Car le qualifiant dépend et découle du qualifié. Comment peux-tu m'interroger sur la nature des attributs divins comme l'ouïe, la vue, la parole, l'établissement [sur le Trône] et la descente, alors que toi-même tu ignores la nature de Dieu ?! »

Par ce principe, Ibn Taymiyya retourne indirectement l'accusation d'anthropomorphisme contre ses adversaires rationalistes, tout en récusant la capacité de l'humain à concevoir la réalité divine par sa simple raison, car la raison ne pouvant opérer que sur la base de choses connues. C'est dans ce sens qu'on a dit qu'Ibn Taymiyya a précédé Kant de plusieurs siècles dans sa « critique de la raison pure ». Ibn Taymiyya affirme que la connaissance produite par la raison est inséparable de l'expérience. Or, puisque tous les sujets qui touchent à l'Au-delà, telle la question des attributs divins, échappent à l'expérience humaine, alors seul le savoir révélé est apte à les traiter. C'est exactement le même raisonnement qu'Emmanuel Kant développera bien des siècles plus tard, mais à des fins idéologiques bien différentes…

2.0 Les deux exemples :

Dans le second chapitre, Ibn Taymiyya illustre ces deux principes avec deux exemples : les objets du Paradis et l'âme.

2.1 Les objets du Paradis :

En rappelant la réflexion d'Ibn 'Abbâs qui disait que « les choses de cette existence terrestre n'ont en commun avec les choses du Paradis, que le nom ! », l'auteur remarque que la révélation donne à certains objets du Paradis des noms semblables à des objets connus en ce bas-monde, sans qu'il n'y ait de similitude entre les deux. Le Coran évoque ainsi les « verres » du Paradis, des fleuves, de l'eau, des fruits, etc. sans qu'il n'y ait la moindre similarité avec les objets de la vie terrestre :

> Ainsi, toutes ces choses réelles dont Allah nous a parlées peuvent avoir le même nom que ce qui compose notre monde, mais ne leur sont en rien comparables.

Pour les mêmes raisons, Allah partage avec les hommes certains noms et concepts (savoir, colère, etc.) sans qu'il n'y ait la moindre similarité entre eux, ni entre leurs attributs. Plus encore, les attributs de perfection et les qualités dont sont parés les êtres créés, Allah est plus en droit d'en être qualifié, en vertu du principe de l'{Exemple suprême} (Coran 60.16) :

> On applique envers Lui le principe de l'{Exemple suprême} qui consiste à considérer que toute qualité attribuée à un être, revient à Allah en priorité. Et que tout défaut dont un être est exempté, Allah doit en être exempté en priorité.

Avec ce raisonnement, Ibn Taymiyya renverse l'accusation d'anthropomorphisme car ce n'est pas Dieu qui ressemble à l'homme, mais ce sont les êtres créés qui partagent avec le Créateur une qualité particulière, bien que cette qualité n'ait pas les mêmes implications quand elle est attribuée à l'Un ou aux autres.

2.2 L'âme :

L'exemple de l'âme lui permet ensuite d'illustrer sa doctrine sur la nature de l'Essence. En effet, philosophes et rationalistes ont tendance à « dépouiller » l'âme de ses attributs et descriptions contenus dans la révélation, de la même manière qu'ils le font pour décrire le divin. Alors que les hadiths décrivent l'âme comme un « corps » localisable dans l'espace, qui se meut et qui est dotée d'une conscience, les rationalistes la réduisent à un simple concept. Or, définir l'âme est impossible car la raison humaine ne peut concevoir que ce qu'elle connait déjà par les sens :

> On ne peut connaitre réellement une chose qu'après avoir appréhendé cette chose par l'expérience ou appréhendé quelque chose qui lui est analogue.

Le fait d'attribuer à l'âme ou à Dieu des qualificatifs communs avec des êtres créés et visibles, n'implique donc aucune similarité, mais uniquement un lien linguistique :

> Comme l'âme est qualifiée selon ces attributs [capacité d'entendre, de voir, s'élever, descendre...] sans pour autant ressembler ou se rapprocher des choses que nous connaissons, le Créateur est alors plus en droit [que l'âme] de ne pas être assimilé aux êtres créés tout en étant décrit selon les noms et attributs qui Lui reviennent.

3.0 Les sept règles à retenir :

Pour parachever son argumentaire, Ibn Taymiyya énonce sept règles linguistiques, qui permettent de comprendre l'erreur des tendances rationalistes et métaphoristes. Ces sept règles permettent d'échafauder une véritable théorie du langage :

3.1 Distinguer l'affirmatif du négatif :

Les descriptifs « négatifs » contenus dans le Coran, sont en réalité des éloges. Par exemple, le Coran récuse l'idée qu'Allah soit sujet à la fatigue ou au sommeil. Mais cette négation de la fatigue et du sommeil est en réalité l'affirmation de sa toute-puissance. De même, le Coran affirme que {les regards ne peuvent Le cerner} (Coran 6.103) : la phrase est négative, mais elle « affirme » implicitement la grandeur absolue d'Allah, car Il ne peut être cerné des regards. Inversement, la négativité des rationalistes n'est pas élogieuse à l'égard du divin, mais blasphématoire. Les rationalistes pensent qu'en récusant à Allah toute spécificité et en le décrivant comme un être abstrait totalement impersonnel, ils Le placent au dessus des êtres créés. Pour Ibn Taymiyya, l'abstractionnisme revient en réalité à classer Dieu dans la catégorie des inertes, inachevés voire inexistants.

3.2 Distinguer les différents sens des mots :

Cette deuxième règle correspond au célèbre principe de théorie du droit musulman, selon lequel « les terminologies ne doivent pas être l'objet de querelles ». C'est-à-dire qu'on ne peut reprocher à quelqu'un les termes qu'il

emploie, mais uniquement le fond de son argumentaire et le sens précis qu'il donne aux termes employés :

> Il n'appartient à personne d'utiliser ou rejeter une terminologie (*lafzh*) ou de suivre ou renier la terminologie d'un tiers, avant d'avoir déterminé son sens voulu. S'il entend par ce mot un sens véridique, il doit être accepté, mais s'il entend par là un sens faux, il doit être récusé.

Mais l'auteur va plus loin : même quand des tendances déviantes utilisent certains concepts, il ne faut pas rejeter catégoriquement ces concepts avant d'avoir déterminé et exposé la part de vérité qu'ils contiennent. Car finalement aucun concept n'est absolument faux, ce n'est que son utilisation qui est frauduleuse. Ibn Taymiyya illustre cette règle avec le concept de « direction » (*jiha*) forgé par certains rationalistes pour récuser le hadith où le Prophète (ﷺ) demandant à une servante « où est Allah ? », cette dernière pointa son index vers le ciel. Les rationalistes affirment qu'il est interdit de pointer l'index vers le ciel pour désigner Allah, car ce serait Lui assigner une « direction » dans l'espace. Ce concept a donc une part de vérité, si on entend récuser les thèses réellement anthropomorphistes et panthéistes qui affirment que Dieu est situé « quelque part » dans le monde. En revanche, ce concept est invalide quand il s'agit de récuser qu'Allah est « au-dessus du monde » :

> A celui qui dit « Allah est dans telle direction ! » nous lui répondons : que veux-tu dire par là ? Qu'Allah est au-delà du monde, ou bien qu'Il est situé quelque part dans la création ? La première conception est véridique, mais la seconde est fausse.

3.3 Le sens apparent :

Avec cette troisième règle, Ibn Taymiyya s'attaque de front au métaphorisme des philosophes, des rationalistes et des ésotéristes qui considèrent que les versets du Coran qui décrivent Allah doivent être compris selon un sens purement allégorique, car leur sens premier est, selon eux, blasphématoire. Ils imposent donc une distinction entre « sens apparent » et « sens profond ». Pour Ibn Taymiyya, il est intolérable de considérer les textes révélés comme blasphématoires, même dans leur sens dit apparent car « Allah est bien trop Savant et trop Sage pour employer des paroles qui Le décriraient de manière blasphématoire et outrancière ». Selon les passages du Coran qu'ils prétendent interpréter allégoriquement, leur erreur est de deux sortes :

3.3.1 Soit, certains textes sont de véritables paraboles et se présentent comme telles, donc il n'y a rien à interpréter symboliquement puisque le caractère métaphorique est clairement exposé et que « le principe veut que l'objet de comparaison ne soit pas identique à ce à quoi il est comparé ».

3.3.2 Soit, des textes ne sont absolument pas métaphoriques et ne font que décrire une réalité propre à Allah, mais avec des termes qui s'appliquent par ailleurs au monde terrestre, sans qu'il n'y ait la moindre similarité :

> Nous savons que lorsqu'Allah s'est décrit comme Vivant, Savant et Puissant, les Musulmans n'ont pas dit que la formulation apparente de ces attributs n'est pas le sens voulu, car le sens de ces mots à l'égard d'Allah est similaire au sens qu'ils recouvrent à notre égard.

3.4 Les règles de comparaison :

Finalement, pour tenter d'échapper à ce qu'ils qualifient d' « anthropomorphiste », les abstractionnistes amputent les textes révélés des passages incriminés, et les remplacent par d'autres concepts équivalents. C'est le cas pour les versets qui affirment qu'Allah « S'est installé sur le Trône ». Pour les métaphoristes, ces passages du Coran sont insupportables car ils impliquent, selon eux, une similarité avec une action propre aux humains, qui est le fait « de s'assoir ». Ils s'obligent donc à préciser que cette installation « ne constitue ni le fait de "s'asseoir" (*qu'ûd*) ni "le fait de s'appuyer" (*istiqrâr*) ». En réalité, il faut comprendre que le simple fait que tel nom ou tel attribut soit directement associé à Allah, implique que cet acte soit spécifique à Sa réalité, qu'il est bien différent des actes propres aux humains et qu'il dépasse notre entendement :

> Son erreur provient précisément de sa mauvaise compréhension des termes « s'installer sur le Trône ». Il croit en effet que cette expression est comparable à l'action humaine de s'installer sur une monture ou une embarcation. Pourtant, la formulation [coranique] n'indique pas une telle comparaison, car elle associe cet acte d'installation à la noble Essence [divine], au même titre que Lui sont attribués d'autres actes et qualités.

3.5 Les homonymes dans le Coran :

Pour prouver l'erreur méthodologique des rationalistes, Ibn Taymiyya livre ensuite un admirable commentaire du verset 7 de la sourate 3, que l'on peut considérer comme le verset introductif du Coran :

> {C'est Lui qui descendit sur toi le Livre, comprenant d'une part des versets explicites [ou distinctifs = *muhkamât*], qui sont la matrice du Livre, et d'autre part des versets mystérieux [ou homonymiques = *mutashâbihât*]. Quant à ceux dont les cœurs sont dévoyés, ils suivent les versets mystérieux dans le but de susciter des querelles ou dans le but de l'interpréter (*ta-wil*). Mais Seul Allah connait leur interprétation et les hommes versés dans le savoir disent « nous avons foi en lui, tout provient de notre Seigneur » et seuls les doués d'entendement peuvent se rappeler} (Coran 3.7)

Il commence par définir le *ta-wîl*. Chez les métaphoristes le concept de *ta-wîl* n'est autre que l'interprétation allégorique, tandis que chez beaucoup de Musulmans le *ta-wîl* est simplement synonyme d'exégèse. Mais pour Ibn Taymiyya ce mot recouvre un sens bien plus complexe : le *ta-wîl* constitue « la réalisation matérielle » des versets du Coran relatifs à l'Au-delà tels que la résurrection des corps, le jugement et les rétributions, Paradis, Enfer etc. Plus généralement, le *ta-wîl* est la réalité matérielle à laquelle renvoie un discours :

> La mise en pratique d'un commandement religieux constitue en soi le *ta-wîl* du commandement, et la réalisation d'une information est le *ta-wîl* de l'information.

De ce fait, si la révélation n'est qu'un ensemble de « mots » décrivant Allah et des réalités transcendantes, la réalité à laquelle renvoient ces mots demeure inconnue des hommes. C'est donc dans ce sens que « Seul Allah en connait le *ta-wîl* ». Sur la base de cette définition, Ibn Taymiyya offre une compréhension subtile du verset 3.7 cité précédemment. Les versets « équivoques » (*mutashâbihât*) sont en réalité des versets homonymiques, c'est-à-dire que des mots similaires servent à désigner des réalités différentes (ex : les verres du Paradis et les verres du bas-monde), car une « information sur quelque chose d'absent (*ghâ-ib*) ne peut être comprise que grâce à des "noms" (*asmâ*) dont le sens est connu dans le monde présent ». Ces mots qui désignent tantôt des objets propres à notre réalité terrestre et tantôt des phénomènes propres à l'Au-delà sont des homonymes. Cependant, il est

impossible aux hommes de connaitre en cette vie leur *ta-wil*, c'est-à-dire l'objet réel auquel renvoient les mots de la révélation. C'est le cas pour les verres, les palais, les arbres et tout autre objet du Paradis :

> Ainsi, lorsqu'Allah nous informe de certains phénomènes inconnus propres au Paradis et à l'Enfer, nous en comprenons le sens, ou plutôt nous comprenons le sens qu'il nous est demandé de comprendre par l'intermédiaire de ce discours, que nous pouvons ensuite expliciter. Quant à la réalité concrète qui est décrite, et qui d'ailleurs n'a pas encore eu lieu puisqu'elle n'adviendra qu'au Jour de la résurrection, il s'agit là de la « réalisation » (*ta-wil*) que seul Allah connait.

Il conclut ce commentaire en explicitant les concepts de *ihkâm* (clarification) et *tashâbuh* (homonymie) dont les sens varient, selon qu'ils sont employés de manière générale ou particulière. Ce qui sépare les vrais croyants des égarés est la capacité à surmonter les homonymes, les faux-semblants, en distinguant les différents sens que recouvre un même mot :

> La plupart des erreurs que commet le genre humain proviennent de cette « ressemblance » (*tashâbuh*) et la fausse analogie se décline en d'innombrables variantes. Comme le disait l'imâm Ahmad : « la plupart des erreurs que commettent les humains provient de l'interprétation (*ta-wil*) et de l'analogie. L'interprétation appliquée à des textes révélés, et l'analogie appliquée à des arguments rationnels ». [...] En revanche, celui qu'Allah guide est capable de distinguer entre des choses qui sont identiques de plusieurs points de vue : il connait les points de convergence et les points de divergence, les ressemblances et les dissemblances. Ceux-là ne peuvent pas être égarés par les homonymes présents dans le discours [coranique] car ils savent les associer avec les versets explicites (*muhkam*), c'est-à-dire l'élément distinctif qui met en évidence ce qu'il y a de différent et de divergent entre eux.

Il en vient à désigner l'origine de tous les égarements : la théorie des idées de Platon. Bien qu'il ne cite pas expressément le philosophe grec, Ibn Taymiyya revient tout au long de son livre sur la théorie de Platon en montrant qu'elle est à la base de cette « confusion » linguistique entre les éléments terrestres et les éléments de l'Au-delà :

> Ils prétendent en effet qu'il existe en dehors des consciences des concepts absolus [qui existent par eux-mêmes], comme l'existence

idéale, l'animal idéal, le corps idéal, etc. Ils contredisent ainsi l'expérience sensorielle, la raison et les enseignements révélés (*shar'*) car ils considèrent que les concepts nés de notre esprit ont une existence propre dans la réalité.

3.6 Le vrai sens de l'anthropomorphisme

Ibn Taymiyya tente ensuite d'énoncer une règle qui permettrait de déterminer la spécificité des noms et attributs qui reviennent légitimement à Allah, sans cautionner pour autant les vraies dérives anthropomorphiques. Pour cela, il remet en cause la définition même de l'anthropomorphisme des tendances rationalistes, en commençant par le concept de « corporalité ». Pour les mutazilites, le simple fait de donner des attributs au divin constitue de l'anthropomorphisme car ils considèrent que : « les corps étant semblables (*mutamâthila*), si on attribue à Allah des attributs, cela implique qu'Il est semblable à tous les autres corps ». Ibn Taymiyya conteste la définition qu'ils donnent au concept de « corps » en montrant qu'il s'agit d'une idée abstraite qui n'entraine aucune connivence ou similarité entre les êtres auxquels on l'applique :

> le point commun se limite à la dénomination « existant » ou « existence », « vie » ou « vivant », « savoir » ou « savant », « oyant » ou « voyant », « ouïe » ou « vue », « puissance » ou « puissant ». Le point commun n'est rien d'autre qu'un concept absolu et idéal qui n'est propre à aucun des deux êtres. Il n'y a donc rien de réellement commun entre les deux, ni concernant l'occurrence possible, ni la préexistence obligatoire.

En réalité, il n'y a aucun blasphème, comparationnisme ou anthropomorphisme à donner à Allah et aux hommes un qualifiant commun s'il s'agit d'une qualité (vue, ouïe, etc.) car un même mot désigne des choses et des réalités totalement éloignées. Cependant, le vrai *tawhîd* consiste à ne pas attribuer aux humains et aux créés de manière générale un attribut spécifique au divin :

> [Le tawhid] consiste à n'associer à Allah aucun élément dans ce qui Le définit en particulier. Ainsi, toute qualité de perfection Lui est attribuée de manière à ce que rien ne puisse Lui ressembler dans cette qualité.

Par cette définition du *tawhîd*, Ibn Taymiyya se distingue nettement de toutes les tendances rationalistes, mêmes les plus modérés comme celles qu'il appelle les « attributionnistes ».

3.7 L'accord de la Raison et de la Révélation

Dans cette septième et ultime règle, Ibn Taymiyya énonce l'un des principes phares sur lesquels repose l'ensemble de sa pensée et de son œuvre : « la parfaite cohérence entre Raison et Révélation ». Il reproche aux philosophes, ésotéristes et rationalistes de mépriser les informations révélées dès qu'elles ne se conforment pas à leurs conclusions et leurs raisonnements. En un mot, chez eux la révélation ne fait pas autorité :

> Ces derniers n'acceptent pas d'objection tirée du Livre ou de la Sunna, si elle contredit leurs avis. Ils pensent que la Raison est contraire à la Révélation, qu'elle est son principe fondamental et qu'elle doit donc la devancer. La Révélation doit être soit interprétée, soit mise en suspens. De toute façon, il apparait qu'ils n'acceptent pas le recours à des preuves tirées du Livre ou de la Sunna même si elles confirment leurs dires, pour les raisons déjà évoquées.

Pour Ibn Taymiyya la révélation est conforme aux raisonnements humains à condition que la « raison » soit saine, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'erreurs logiques. Les tendances rationalistes qui contestent tel ou tel point de la révélation commettent donc des erreurs de raisonnement, que Shaykh al-Islâm se fait un devoir de dévoiler et de corriger :

> Ils pensent que leur réfutation de certains points de la Révélation est conforme à la Raison. Ils ont complètement tort car si [leurs affirmations] étaient confrontées à des critères valides, ils verraient que tout ce qui contredit le Livre et la Sunna n'est qu'inepties et non des vérités rationnelles.

En réalité, le texte révélé n'est pas une somme d'informations inertes, mais le substrat de l'activité rationnelle. Les versets révélés sont autant d'indicateurs, de balises, mais aussi d'informations qui permettent à la raison de produire la connaissance et la réflexion. Raison et Révélation sont donc totalement imbriquées et interdépendantes chez Ibn Taymiyya. Il démontre ensuite que les bases de la croyance religieuse sont tout à fait démontrables rationnellement ; l'existence d'Allah et une grande partie de Ses attributs

peuvent être déduits par la seule raison, ce qui prouve la compatibilité parfaite entre l'intelligence humaine et la religion. Il s'attaque ensuite à un argumentaire fondamental des rationalistes qui réfutent l'idée même qu'on attribue à Dieu des qualificatifs positifs. Ils invoquent pour cela la théorie des quatre opposés empruntés à la philosophie aristotélicienne. Ibn Taymiyya cite un long passage du livre *Abkâr al-Afkâr* qui était considéré comme une référence chez les abstractionnistes. Son auteur, le logicien al-Âmidi, affirmait que la négation des attributs positifs d'Allah (ex : Voyant, Vivant, Omniscient, etc.) n'implique pas l'affirmation de leur contraire (ex : aveugle, mort, ignorant). Ibn Taymiyya conclut cette première épitre en répondant au texte d'al-Âmidi en sept points. Il prouve notamment que ces noms et attributs divins appartiennent à la catégorie dite des « contradictoires », c'est-à-dire des propositions opposées qui s'excluent mutuellement : la négation de l'un implique l'affirmation de l'autre. De ce fait, Shaykh al-Islâm accuse les dénégateurs d'attributs qui renient à Allah les noms de Savant, Puissant, Vivant, etc. de lui attribuer implicitement les qualifiants d'ignorant, faible, mort, etc. Il termine en affirmant que d'un point de vue linguistique (arabe), tous les êtres sont divisés entre ces deux catégories indépassables : vivant ou mort, voyant ou aveugle, etc.

......

II LA SECONDE EPITRE

Dans la seconde épitre, Ibn Taymiyya rappelle le fil rouge de son ouvrage : le *tawhîd* appliqué au langage et appliqué à l'action, ce qui l'amène tout d'abord à définir le concept d'*islâm*. Il remarque que malgré la diversité des prophètes et des époques, l'Islam doit être compris comme un seul et même message : le rejet du polythéisme ou *tawhîd*.

1.0 Qu'est-ce que le *tawhîd* ?

Comme toutes les tendances déviantes se sont appropriées ce concept de *tawhîd* pour lui donner de mauvaises définitions, il commence par contester ces définitions et prouver leur inanité. Ainsi, la plupart des rationalistes se bornent à reconnaître le principe d'« unicité régalienne » (*rububiyya*) qui stipule qu'Allah est le seul Créateur. Il remarque que ce type de *tawhîd* existait déjà chez les païens, et qu'il ne suffit donc pas à se démarquer des incroyants.

L'Islam exige de surcroit l'« unicité de la déité » (*uluhiyya*), qui consiste à reconnaitre Allah comme le Seul digne de recevoir un culte :

> En réalité, la vraie définition d'« Allah » est celui qui mérite d'être adoré : il est *ilâh* (divinité) dans le sens de *malûh* (celui qui est adoré). « Il n'est d'autre dieu » signifie que rien d'autre n'est digne de recevoir un culte. Le *Tawhîd* signifie donc qu'Allah doit être adoré seul et sans associé, et le polythéisme consiste à reconnaitre d'autres divinités qu'Allah.

Pour les mutazilites l'« unicité divine » consiste à renier tous les attributs divins. Selon eux, Il doit être dépouillé de tout attribut et de tout particularisme, et se définir uniquement comme un concept abstrait. Ils considèrent donc les attributs divins décrits dans le Coran comme une entorse au pur monothéisme. Chez certains soufis, la finalité suprême du *tawhîd* réside dans la doctrine de l'unité de l'Être et son application concrète qui est le *fanâ* ou « extinction en Dieu ». Le dévot soufi prétend ne faire qu'un avec le divin en effaçant tout ego et tout particularisme. Pour Ibn Taymiyya, le véritable *tawhîd* consiste en réalité à bien comprendre et mettre en application les deux formules de l'attestation de foi musulmane : « J'atteste qu'il n'est d'autre dieu qu'Allah » et « J'atteste que Muhammad est le messager d'Allah » :

> En vérité, reconnaitre qu'Allah est le Souverain, le Roi et le Créateur de toute chose ne suffit pas à être sauvé du Châtiment, si on n'y ajoute pas la reconnaissance « qu'il n'est d'autre dieu qu'Allah », c'est-à-dire que personne d'autre qu'Allah ne mérite l'adoration, et que par ailleurs Muhammad est le Messager d'Allah, c'est-à-dire adhérer à tout ce dont il a informé et obéir à tout ce qu'il a ordonné. Il est donc indispensable de détailler ces deux principes.

Pour comprendre toute la spécificité du message monothéiste, il est nécessaire de définir ce à quoi il s'oppose : l'idolâtrie sous toutes ses formes. L'Islam enjoint à ne réserver l'adoration, la révérence et la confiance qu'en Allah seul, tandis que « les devoirs qui nous incombent envers le Prophète (ﷺ) se résument à avoir foi en lui, lui obéir, le suivre, l'agréer, l'aimer, se soumettre à son jugement, etc. ».

2.0 Comment concilier Loi et Destin ?

Maintenant que le véritable monothéisme a été défini, une autre question émerge, celle de la relation paradoxale entre la liberté individuelle qu'implique la Loi religieuse, et le déterminisme qu'implique la foi au Destin. Ibn Taymiyya commence par énumérer les fausses croyances sur cette question, en les divisant en trois approches :

1) les approches de type mazdéiste

2) les approches de type paganiste

3) les approches de type sataniste

Les premiers ne reconnaissaient que la Loi et rejetaient le Destin, les seconds ne reconnaissaient que le Destin et rejetaient la Loi, et les derniers affirmaient que la religion est contradictoire en enseignant simultanément ces deux credo. Contrairement à toutes ces tendances, les croyants reconnaissent simultanément leur responsabilité à respecter la Loi religieuse qui comprend commandements et interdits, et la prédestination de leurs actes par Allah, tout en étant conscient qu'il n'y a en réalité aucune contradiction entre ces deux points.

Il conteste ainsi la doctrine de l'atomisme des acharites qui affirment qu'à chaque instant, Allah crée une cause matérielle pour faire appliquer le Destin. Ces derniers prétendent que les phénomènes matériels ne sont qu'une série de « miracles » dans le sens d'interventions divines directes. Ibn Taymiyya affirme quant à lui qu'Allah n'agit pas « avec » ces causes matérielles, mais « par » ces causes ; c'est-à-dire qu'une série de causes complexes produit la réalité prédéterminée :

> Celui qui affirme qu'Allah agit « avec » ces causes, et non « par » ces causes, est en opposition avec les informations révélées dans le Coran et renie les forces et les phénomènes physiques ce qui revient à contester les forces vitales qu'Allah a placées dans les êtres vivants. C'est cette force qui permet aux animaux et aux humains d'agir et de pouvoir.

Il note que la négation de la Loi au nom du Destin implique d'effacer la distinction entre le Bien et le Mal, alors que la Loi religieuse a justement pour

fonction de déterminer cette frontière entre Bien et Mal, et par voie de conséquence entre Bienfaisants et Malfaisants :

> Les uns ne font pas de distinction au sujet de Sa création et de Son ordre entre la bonne voie et l'égarement, entre l'obéissance et la rébellion, entre les bien-guidés et les iniques, entre les habitants du Paradis et ceux de l'Enfer, entre la miséricorde et le châtiment.

Ceux qui, inversement, reconnaissent la Loi et donc la distinction entre Bien et Mal, mais rejettent le Destin en prétendant que Dieu ne pourrait être à l'origine du Mal qui existe dans le monde, Ibn Taymiyya leur rétorque que cet argument est absurde car il suppose qu'Allah est soumis aux mêmes règles et contraintes que les hommes : ce qui est mal à l'échelle de l'individu humain, serait mal pour Lui. Tout aussi condamnable est l'anomisme[4] de certains courants soufis qui affirment que la Loi religieuse ne s'applique plus à celui qui a atteint un certain degré d'extase mystique et d'« extinction en Dieu » (*al-fanâ*). Mais en application de la deuxième règle énoncée dans la première épître, qui consiste à reconnaitre et distinguer la part de vrai qu'il y a dans les expressions utilisées par les tendances déviantes, Ibn Taymiyya se défend de rejeter catégoriquement la notion de *fanâ*, et distingue trois sens qui sont donnés à ce mot, en précisant que le concept de *fanâ* peut recouvrir une signification parfaitement légitime. Il s'agit de réserver tout le culte, l'adoration à Allah. En réalité, Loi et Destin sont parfaitement compatibles et se développent sur deux plans. Tout d'abord, la Loi religieuse implique l'effort continu pour mettre cette loi en application et la demande de pardon et le repentir pour les négligences. Malgré cette conscience de la responsabilité individuelle, le croyant sait aussi qu'il ne peut rien par lui-même et qu'Allah est maitre du Destin. Cette prise de conscience de sa propre indigence et de la toute-puissance divine doit l'inciter à demander à Allah Son aide pour pratiquer la Loi et supporter les calamités qui le frappent en étant conscient qu'elles ont été décrétées par Allah.

Par ailleurs, les actes d'adoration, pour être valides, doivent à la fois être sincères et conformes à la Sunna. Les hommes sont donc de quatre sortes concernant la conciliation entre Législation et Destin :

---

[4] Anomisme = rejet des normes ; en l'occurrence rejet de la loi religieuse.

> 1) ceux qui sont conscients qu'Allah est à la fois Celui qui initie l'action et qui en est le destinataire
>
> 2) ceux qui sont uniquement conformes à la Législation religieuse, mais sans prendre en compte le Destin
>
> 3) ceux qui sont confiants et tempérants, mais ne se conforment pas à la Sunna
>
> 4) ceux qui ne sont ni sincères, ni conformes à la Législation

Enfin, Ibn Taymiyya termine son ouvrage sur l'exposé de la doctrine « salafiste », c'est-à-dire l'idée que les premières générations de croyants représentent le modèle par excellence dans la compréhension et l'application de la religion du fait de leur proximité temporelle avec la révélation prophétique :

> La religion d'Allah n'est autre que ce que les Messagers et les livres saints ont enseigné. C'est la voie droite, celle des compagnons du Messager d'Allah (ﷺ), la meilleure génération, l'élite de la Oumma et les meilleurs des hommes après les prophètes.

A une époque où philosophes, rationalistes et ésotéristes affirmaient ouvertement ou non la supériorité de leurs maitres à penser (notamment Aristote pour les philosophes et Ibn Arabi pour les soufis), Ibn Taymiyya faisait l'éloge des compagnons et des premières générations pour rappeler que la compréhension de l'Islam, du *tawhid* et des noms et attributs divins est naturellement supérieure chez ceux qui ont été les témoins de la révélation.

La traduction

Le vocabulaire précis et complexe d'Ibn Taymiyya m'a contraint à utiliser certains néologismes afin de traduire des notions qui n'existent pas en français, mais aussi éviter d'utiliser de longues expressions pour remplacer les mots arabes, et faciliter ainsi la lecture :

-Rationalistes (*ahl al-kalâm*) :

Un dilemme s'est d'abord posé pour la traduction du terme *Mutakallimûn* ou *Ahl al-Kalâm* qui revient fréquemment dans ce texte. Ce mot est généralement traduit par « théologiens » ou « théologiens spéculatifs » par les orientalistes. Cette première traduction est correcte dans la mesure où la théologie, contrairement au sens courant de « science religieuse », désignait dans l'Europe du Moyen-âge les doctes chrétiens qui ont emprunté la méthode aristotélicienne et logique dans l'étude de la religion, sous l'influence directe d'ailleurs des philosophes arabes (*falâsifa*) et des *Ahl al-Kalâm*. Les *Mutakallimûn* sont donc l'équivalent dans le monde musulman des théologiens chrétiens.

Dans d'autres traductions, j'ai moi-même souvent utilisé le mot « dialecticiens » pour traduire *ahl al-kalâm*, car le mot *kalâm* (littéralement « parole ») était la traduction en arabe du concept philosophique de « dialectique », dans le sens de « débat », « échange de parole », qui est considéré comme le moteur de l'activité philosophique pour parvenir à la Vérité. Les *Ahl al-Kalâm* se distinguaient ainsi des autres courants de pensée, car ils ne se disaient pas ouvertement disciples de la philosophie hellénistique, mais lui empruntaient la Logique et la méthode dialectique. Cependant, pour ce livre, j'ai opté pour le terme « rationalistes », qui me semble être le concept le plus adapté pour qualifier ce courant idéologique, en le distinguant à la fois des « traditionnalistes » et des vrais philosophes (*falâsifa*). Car le dénominateur commun de toutes les tendances d'*Ahl al-Kalâm* consiste à donner la primauté à la Raison sur la Révélation dans l'élaboration du credo.

-Comparationnisme (*tamthîl*) :

Dans ce texte, le « comparationnisme » traduira le concept arabe de *tamthîl*, ou « le fait de comparer abusivement Dieu aux créés », et les comparationnistes sont les personnes qui se rendent coupable de cela. Il était

nécessaire d'utiliser ce néologisme pour bien distinguer le *tamthil* de l'anthropomorphisme (*tashbîh*).

-Abstractionnisme (*ta'tîl*) :

J'ai traduit *ta'tîl* par « abstractionnisme » et non par « dépouillement » comme on le voit souvent ; tout d'abord parce que ce dernier terme est disgracieux, et deuxièmement parce que le mot « abstractionnisme » convient sans doute mieux au sens qu'Ibn Taymiyya donne à l'accusation de *ta'tîl*. Les rationalistes réduisaient Dieu à un concept abstrait, dépourvu de toute spécification, car les idées et les concepts étaient selon eux supérieurs aux être réels.

-Affirmationnistes (*muthabbata*) :

Les affirmationnistes sont tout simplement ceux qui « affirment », reconnaissent l'ensemble des noms et attributs divins contenus dans la révélation. Ibn Taymiyya se classe lui-même dans cette catégorie des « affirmationnistes » qui reconnaissent la validité de tous les noms et attributs divins en s'opposant aux « dénégateurs d'attributs ».

-Négateurs (*nufât*) :

A l'opposé des affirmationnistes, se situent les dénégateurs d'attributs, qu'Ibn Taymiyya réduit parfois au terme *nufât*, littéralement « négateurs ».

-Attributionnistes (*sifâtiyya*) :

Ce terme n'apparait qu'à la fin de la première épitre. Ibn Taymiyya utilise cette appellation pour désigner les oulémas qui reconnaissaient les attributs divins contenus dans la révélation, tout en se disant impuissants à les démontrer rationnellement. Ils professaient donc indirectement une forme de contradiction entre Révélation et Raison, ce qui contrevient à la voie d'Ibn Taymiyya qui affirme la parfaite « cohérence entre Raison et Révélation » et la possibilité de justifier par des procédés logiques l'emploi des noms et attributs divins contenus dans le Coran.

-Métaphoristes (*ahl at-Ta-wîl*) :

Les métaphoristes sont ceux qui considèrent qu'une partie ou la totalité du texte révélé doit être compris selon un sens allégorique ou symbolique. Concernant le sujet des noms et attributs divins, ils affirment qu'ils ne

doivent pas être compris dans le sens premier et apparent, mais comme des notions.

-Dieu ou Allah :

Pour éviter la confusion chez les non-musulmans qui seraient amenés à lire nos textes, je préférais généralement traduire Allah par Dieu, de peur qu'ils soient amenés à croire qu'Allah est un nom propre distinct du Dieu de l'Ancien Testament et des prophètes antérieurs connus dans la tradition judéo-chrétienne. Mais du fait de la multiplication ces dernières années d'écrits, livres et conférences sur le thème de l'Islam en langue française, et l'influence culturelle de plus en plus forte dont jouissent les Musulmans dans l'espace francophone, on peut aujourd'hui considérer qu'il existe réellement un vocabulaire musulman francophone autonome et reconnu. Dans cette traduction, j'utiliserai donc le mot « Dieu » comme concept général dans le cadre des argumentaires théologiques et philosophiques des diverses tendances, et « Allah » dans les passages qui énoncent la véritable croyance musulmane.

-Traduction du Coran :

Enfin, pour traduire les nombreux versets du Coran cités par l'auteur, je me suis inspiré de « la nouvelle traduction du sens des versets du Noble Coran » des éditions Tawhîd (2007), en y apportant souvent des modifications pour que la traduction des versets s'accorde avec l'argumentaire d'Ibn Taymiyya qu'ils sont venus illustrer.

Abû Soleiman Al-Kaabi

2 Shawâl 1435

Extrait du manuscrit original de la *Tadmuriyya* (Bagdad)

Introduction générale

Louange à Allah, nous Le louons et nous implorons Son secours et Son pardon. Nous Lui demandons protection contre le mal qui est en nous et contre le mal de nos actions. Celui qu'Allah guide ne peut être égaré et celui qu'Allah égare ne peut être guidé, et je témoigne qu'il n'est nulle divinité à l'exception d'Allah Seul et sans associé. Et je témoigne que Muhammad est son serviteur et messager : qu'Allah le recouvre de Son salut et de Sa bénédiction ainsi que les siens et ses compagnons.

Ainsi :

Je me suis fait un devoir de répondre à la requête de certaines personnes qui m'ont demandé de coucher par écrit des propos qu'ils ont entendus de moi lors de certaines assemblées au sujet de l'unicité divine et des attributs divins d'une part, et [la relation entre] législation (*shar'*) et prédestination (*qadar*) d'autre part. Cela car il est nécessaire de faire la lumière sur ces deux sujets fondamentaux, et aussi car ils causent une grande perplexité[5]. C'est parce que tout un chacun doit être éclairé sur ces sujets, qu'il s'agisse des théoriciens et des savants comme des personnes de volonté ou des pieux adorateurs ; il leur est tous indispensable d'avoir à l'esprit des pensées et des paroles nécessaires à distinguer le droit chemin de l'égarement. Beaucoup se sont aventurés dans ces débats, parfois avec justesse mais très souvent en se trompant. Or, ce sont toutes ces confusions qui plongent le cœur dans toutes sortes d'égarements.

Le sujet de « l'unicité divine et les attributs » appartient au domaine de l'information, oscillant entre affirmation et négation. En revanche, le sujet de la Législation et de la Prédestination appartient au domaine de

---

[5] Ibn Taymiyya va totalement séparer ces deux sujets en traitant tout d'abord la question des attributs dans la première épitre, puis la question du Destin et de la Loi dans la seconde.

l'intention et de la volonté[6], qui oscille entre volonté et amour, réprobation et rejet, de manière affirmative ou négative[7]. D'ailleurs, l'homme conçoit instinctivement la différence entre les notions de « négation » et d'« affirmation », entre la reconnaissance et le déni, ainsi qu'entre l'amour et la haine ou l'exhortation et l'interdiction, si bien que la distinction entre ces deux catégories est évidente tant chez les personnes éminentes que celles du commun. [Cette distinction] est connue aussi chez toutes les catégories de théologiens. Elle est citée par les juristes (*fuqaha*) dans les chapitres consacrés aux serments[8] ainsi que par ceux qui

---

[6] Nous allons voir que tout au long de la première épître consacrée aux attributs divins, l'auteur met en opposition ceux qui « reconnaissent » et affirment les noms et attributs divins présents dans la révélation, et ceux qui les « renient », les rejettent. Dans la deuxième, par contre, qui traite de la relation entre Loi (*sharî'a*) et Prédestination (*qadar*), ce sont les actes et les intentions qui sont en jeu, car il s'agira de savoir si les hommes sont responsables de leurs actes ou si leur comportement est prédéterminé. Il s'agira aussi de définir l'attention juste que les hommes doivent donner à leurs actions.

[7] Ibn Taymiyya fait ici la distinction entre informatif et performatif. Une information est soit vraie soit fausse. Ex : « J'ai acheté une pomme » ; cette affirmation est soit vraie soit fausse. Par contre une parole performative échappe à la distinction vrai/faux, puisqu'elle procède d'une intention. Ibn Taymiyya précise en outre que le performatif est soit négatif soit positif. Ex : « Fais ça ! » = positif ; « Ne fais pas ça ! » = négatif. Les philosophes du langage actuels insistent sur la distinction entre performatifs « heureux » et « malheureux ». Ex : « fais cela ! » ; soit cet ordre est « heureux » s'il est suivi d'effet car l'ordre est obéi, soit l'ordre est « malheureux » car il n'est pas obéi. Ils précisent aussi, comme le fait ici Ibn Taymiyya, que l'intention et la volonté déterminent la nature et la réussite d'une parole performative : « *Lorsque la procédure –comme il arrive souvent- suppose chez ceux qui recourent à elle certains sentiments, pensées ou intentions, lorsqu'elle doit provoquer par la suite un certain comportement de la part de l'un ou l'autre des participants, il faut que la personne qui prend part à la procédure (et par là l'invoque) ait, en fait, ces pensées, sentiments et intentions, et que les participants aient l'intention d'adopter le comportement impliqué.* » (Austin. *Quand dire, c'est faire.* p69).

[8] Serments = *aymân*. Les juristes musulmans utilisent ce type de distinction notamment au sujet de l'expiation (*kaffâra*). Si un homme jure qu'il fera telle chose dans le futur : soit cette chose se réalisera soit elle ne se réalisera pas et auquel cas il deviendra obligatoire pour cet homme d'« expier » ce serment, soit en nourrissant dix pauvres, soit en affranchissant un esclave, soit en jeûnant trois jours consécutifs. Dans ce type de cas jurisprudentiel (*fiqh*), on voit toute l'utilité des distinctions entre langage informatif et performatif. D'ailleurs la distinction moderne entre performatif heureux et malheureux s'applique tout à fait à ce cas de *fiqh*. Ex : un croyant fait le serment de terminer un travail avant une semaine. Soit ce vœu est « heureux » car il termine dans le délai prévu, soit le vœu est « malheureux » car il ne peut terminer. Dans ce cas, il doit « expier » en nourrissant des pauvres ou en jeûnant.

étudient le langage, parmi les théoriciens, les grammairiens et les rhétoriciens. C'est pourquoi ils ont affirmé que le langage se divise en deux catégories : informatif et performatif :

- **L'informatif** (خبر) est une parole qui oscille entre négation et affirmation
- **Le performatif*** (إنشاء) est une parole qui véhicule un ordre, une interdiction ou une permission[10]

---

* Ce concept a été développé à notre époque par le philosophe John Langshaw Austin. Voir : John Langshaw Austin. *Quand dire c'est faire*. Seuil, 1970. Ce dernier fait la distinction entre langage « constatif » et langage « performatif ». J'ai cependant préféré traduire le premier par « informatif » pour nous rapprocher du terme arabe (*khabar*) employé par Ibn Taymiyya. Pour Austin, il s'agissait de dépasser la distinction logique classique qui limitait le langage à une série de propositions (*statements*) qui sont soit vraies, soit fausses. Il a montré qu'une catégorie du langage n'est pas « informative » : *« les philosophes ont trop longtemps supposé que le rôle d'une "affirmation" ne pouvait être que de décrire un état de choses, ou d'affirmer "un fait quelconque", ce qu'elle ne saurait faire sans être vraie ou fausse. »* (p37). Un énoncé informatif délivre une simple information comme : « Untel marche », tandis qu'un énoncé performatif donne lieu à une action, comme : « Marche ! ». En d'autres termes, l'informatif est une parole qui reflète, « représente » la réalité, alors que le performatif est une parole qui agit sur la réalité. Austin ne savait pas qu'il avait été précédé en cela de plusieurs siècles par les théoriciens du droit musulman. Dans le cadre de la révélation, il s'agit aussi de la distinction entre **langage descriptif** (ex : récit des prophètes) et **langage normatif** (ex : commandements religieux).
Cependant, on arrive rapidement aux limites de cette typologie, car il apparait que certaines paroles performatives constituent en soi des actes, alors que d'autres produisent des actes. Pour la première catégorie, c'est la parole en elle-même qui constitue un acte agissant sur la réalité : c'est le cas d'un défi, d'un pari, d'une insulte, d'une parole à caractère juridique (« je vous marie » ou « je lègue telle chose à mon fils ») ou relative au droit commercial (« adjugé vendu »). Alors que d'autres paroles performatives ne sont que la cause d'un acte à venir : c'est le cas avec les ordres et commandements ({Accomplissez la prière et versez l'aumône} (Coran 2.43)) ou d'un conseil. Soit cet ordre est accompli soit il ne l'est pas. Il y a dans ces cas là une distinction nette entre la parole performative et l'acte qui en découlera ou non.

[10] Cette distinction entre informatif et performatif permet à Ibn Taymiyya de distinguer les deux sujets traités dans ce livre. La question des noms et attributs est purement informative, car il s'agit de reconnaitre ou rejeter des informations contenues dans la Révélation, qui « oscillent entre négation et affirmation ». Les uns (les affirmationnistes) affirment que ces affirmations sont vraies et les autres (les négateurs d'attributs) disent qu'elles sont fausses. Par contre, la question de la nature des actes traitée dans la seconde épître, qui consiste à déterminer s'ils sont conformes aux commandements religieux, ou savoir s'ils sont prédéterminés ou au contraire le fruit du libre-arbitre humain, est une question « performative ». Ce sujet ne consiste pas à

Par conséquent, il est indispensable pour tout croyant de reconnaître à Allah ce qui lui revient de droit comme qualités parfaites et de renier tout ce qui s'y oppose. Il lui est également indispensable d'attester que le monde est une création d'Allah et d'attester en outre de la validité de « ce qu'Il ordonne » [la Loi islamique]. Il a donc foi en Sa création par la reconnaissance de Sa puissance absolue et Sa volonté universelle[11], et il atteste de Son autorité en proclamant tout ce qu'Il aime et agrée comme actions et paroles. Enfin, il a foi en la Loi religieuse et au Destin d'une foi infaillible, ce qui implique la proclamation de l'unicité divine à travers les actes d'adoration[12]. Voilà en quoi consiste la proclamation de l'unicité divine comme finalité, volonté et action.

---

mettre en opposition propositions vraies et propositions fausses, mais à déterminer les conditions de validité de ces actes, notamment en ce qui concerne les intentions, sentiments et pensées.
Cette distinction a aussi l'intérêt, dans l'étude de l'Islam, de considérer certaines paroles comme étant en réalité des « actes ». Le Coran tient les individus responsables de leurs actes et paroles, car le langage n'étant pas seulement information mais aussi action, il peut être tout aussi grave qu'un acte. De ce fait, certaines paroles sont considérées comme des délits ou des annulatifs de l'Islam au même titre que certains actes. Et dans certains cas, une parole tient lieu d'un acte, ou peut se substituer à un acte comme dans ce hadith : *« Si vous voyez une chose répréhensible corrigez-la par l'action, si vous ne pouvez pas, alors corrigez-la par la parole »* (Rapporté par Muslim, selon Abû Sa'îd al-Khudrî). Cette distinction permet aussi de détruire certains concepts occidentaux totalement fallacieux comme le « principe de liberté d'expression », qui prétend que l'expression d'une opinion, du fait qu'elle n'est qu'une parole, ne peut être criminalisée. Pourtant l'insulte, l'outrance et la stigmatisation appartiennent à la catégorie des paroles performatives, et représentent à ce titre des « actes » qui peuvent eux-mêmes être considérés comme des délits ou des crimes s'ils portent atteinte à autrui. Ainsi, quand des médias occidentaux insultent le Prophète Muhammad, il ne s'agit pas de paroles « informatives » ou « constatives », mais de paroles « performatives ». Les insultes de ce type constituent en l'occurrence une « offense » commise à l'encontre de tout un peuple ou de toute une communauté humaine, et ne sont donc pas moins graves et répréhensibles qu'une agression physique militaire comme un bombardement. Ibn Taymiyya a d'ailleurs consacré un opuscule célèbre au statut de ce type d'offenses perpétrées par les juifs et les chrétiens dans *As-sârimu al-maslûl 'alâ shâtimi ar-Rasûl*. Voir : http://shamela.ws/index.php/book/7344

[11] C'est-à-dire que le fait de croire que tout ce qui existe a été créé par Allah implique de reconnaitre sa toute-puissance et Sa souveraineté sur le monde, et reconnaitre que ce qu'Il « veut » se réalise nécessairement.

[12] La problématique de la seconde épître qu'il évoque ici de manière allusive, est le paradoxe apparent qui existe dans la doctrine islamique, entre d'un côté le Destin qui implique que les

Le premier sujet implique quant à lui la proclamation de l'unicité divine au niveau de la connaissance et de la parole comme l'indique la sourate {Dis : Allah est Un} (Sourate 112), et le second sujet implique [l'unicité divine comme action] comme l'indique la sourate {Ô vous incroyants} (Sourate 109)[13]. Or, ce sont les deux sourates dites de la « dévotion totale » (*Ikhlâs*). Le Prophète (ﷺ) les récitait après la Fatiha lors des deux unités de prière de l'aube[14] et de la prière qui suit la circumambulation [*Tawwâf*][15], ainsi que dans d'autres occasions.

---

actes des hommes soient connus et déterminés à l'avance par Allah, et de l'autre la Loi religieuse qui impose aux mêmes hommes des commandements et les porte responsables de leurs actes. Pour la plupart des sectes rationalistes, il est impossible de concilier ces deux exigences : certaines ont donc rejeté le Destin au nom de la Loi et de la responsabilité humaine (qadarites), et les autres ont rejeté la validité de la Loi en arguant du Destin et de la prédétermination des actes (jabarites). Ibn Taymiyya va démontrer que Destin et Loi ne sont pas antagoniques malgré les apparences, et que le croyant doit reconnaitre ces deux doctrines simultanément.

[13] Dans ce passage, Ibn Taymiyya projette la distinction informatif/performatif dans la question du *tawhîd* ou « unicité divine ». Comme le monothéisme implique savoir et action, il y a un *tawhîd* informatif qui consiste à reconnaitre l'unicité d'Allah d'un point de vue théorique et un *tawhîd* performatif qui consiste à mettre en application les exigences de la doctrine unitarienne. Les deux parties de son livre vont suivre ce schéma en traitant tout d'abord le sujet des attributs qui relève du ***savoir***, puis le sujet de la Loi et du Destin qui relèvent de ***l'action.***

[14] Information rapportée par at-Tirmidhi, selon Jâbir, selon Abdullah.

[15] Information rapportée dans Sahîh Muslim, selon Abû Hurayra.

Epître I

Les Noms et Attributs divins

الأسماء و الصفات

Le principe fondamental dans ce domaine consiste à décrire Allah le Très-Haut comme Il s'est Lui-même décrit, et comme L'ont décrit Ses messagers à travers l'affirmation [de qualités] et la négation [de défauts]. On reconnait donc à Allah les qualités qu'Il S'est reconnues à Lui-même et on rejette les défauts dont Il S'est départi. D'ailleurs, il ne fait aucun doute que la voie des anciens (*salaf*) et des grands doctes consistait à reconnaitre les attributs qu'Allah S'est attribués à Lui-même, et ce, sans interrogation sur le comment (*takyif*), sans comparationnisme (*tamthil*), sans dénaturation (*Tahrif*) et sans abstractionnisme (*Ta'til*)[16]. De même, ils rejetaient les qualificatifs qu'Il ne S'est pas attribués tout en reconnaissant les attributs qu'Il S'est donnés, et ce sans commettre de blasphème (*Ilhâd*) ni dans l'énoncé de Ses noms, ni de Ses versets. En effet, Allah a blâmé ceux qui blasphèment contre Ses noms et versets, comme ici :



[16] Concernant ces quatre procédés (*takyif, tamthil, tahrif, ta'til*), Ibn Taymiyya va les définir au cours de son exposé.
1° Le *takyif* ou « interrogation sur le comment » consiste à tenter de décrire la nature d'Allah ou des éléments de l'Au-delà (anges, âme, paradis, etc.). Ibn Taymiyya expliquera que ces sujets n'échappent pas à notre raison dans l'absolu, mais à nos sens car on ne rencontre pas ces êtres en cette vie. Or, la Raison ne peut traiter que des choses ou des êtres qu'elle a déjà abordés par les sens. Cela revient implicitement à rejeter la « Métaphysique » ou la prétention du philosophe ou du théologien à soumettre l'Au-delà à son analyse intellectuelle et spéculative. Dans cette vie, l'homme se borne donc à une connaissance « linguistique » de l'Au-delà : c'est-à-dire qu'il doit reconnaitre les informations délivrées dans la Révélation sous la forme d'un langage humain. Ce qui amène forcément à des « homonymes » puisque des termes utilisés par les humains pour décrire des éléments de la vie terrestre sont utilisés pour refléter des éléments de l'Au-delà inconnus de l'Homme, comme le « Visage d'Allah », ou les « verres du Paradis ». C'est là tout le cœur de la réflexion d'Ibn Taymiyya dans ce livre.
2° Le *tamthil* ou comparationnisme consiste décrire Allah selon des qualificatifs qui le mettraient à égalité avec des êtres créés.
3° Le *Tahrif* consiste à détourner le sens d'un mot (contrairement au *tabdil* qui consiste à changer le mot lui-même et escamoter les textes). Il peut s'agir d'utiliser un mot en dehors de son contexte pour déformer sa signification.
4° Le *ta'til* ou abstractionnisme, consiste à rejeter les qualificatifs qui reviennent légitimement à un être. En l'occurrence, il s'agit de dénier les descriptifs d'Allah dans la révélation, en réduisant le divin à un être conceptuel, « idéel », mais aussi en interprétant Ses attributs selon un sens abstrait et allégorique, sans reconnaitre les implications concrètes de ces noms.

> {Allah possède les plus beaux noms, évoquez-Le donc par ces noms et délaissez ceux qui blasphèment sur Ses noms, ils seront punis pour ce qu'ils faisaient} (Coran7.180)[17]

Le Très-Haut a dit également :

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِيٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾

> {Ceux qui détournent [blasphèment] le sens de nos versets ne nous ont pas échappés, est-ce celui qui est jeté dans le feu le meilleur ou bien celui qui sera en sécurité le jour du jugement ? Faites donc ce que bon vous semble, car Il voit ce que vous faites} (Coran 41.40)

La voie des anciens implique donc la reconnaissance des noms et attributs divins tout en rejetant toute forme d'équivalence avec des êtres créés. Il s'agit donc d'affirmation sans anthropomorphisme (*ithbâtan bilâ tashbîh*) et de négation sans abstractionnisme (*tanzîhan bilâ ta'tîl*)[18], comme le dit le Très-Haut :

لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾

> {Rien ne Lui est semblable. Il est l'Oyant, l'Omniscient} (Coran 42.11)

La première partie du verset {rien ne Lui est semblable} rejette l'idée de comparaison et d'assimilation. Quant à la seconde partie {Il est l'Oyant,

---

[17] En citant ce verset du Coran, Ibn Taymiyya démontre sa capacité unique à contextualiser le Coran, c'est-à-dire à se servir du texte révélé comme un moyen de comprendre et d'agir dans la réalité présente. Il utilise le Coran pour trancher la question de l'abstractionnisme qui n'était pourtant pas contemporaine de la révélation et prouve de la sorte le caractère anticipateur et universel du Coran.

[18] « Il s'agit donc d'affirmation sans anthropomorphisme et de négation sans abstractionnisme » : Ibn Taymiyya définit ici la voie médiane à adopter sur cette question entre le littéralisme et le métaphorisme. Reconnaitre les noms divins enseignés par la Révélation en se bornant au sens linguistique, et rejeter les descriptions blasphématoires dénoncées par la Révélation (Dieu soumis à la fatigue, tristesse, etc.) sans sombrer dans une vision métaphorique et conceptuelle des attributs divins.

l'Omniscient} elle rejette toute négation et toute abstraction[19]. Ainsi, Allah, exalté soit-Il, a envoyé Ses messagers avec un descriptif partiel quant à l'affirmation, mais global quant aux négations[20]. C'est-à-dire que les prophètes n'ont exposé les attributs d'Allah que partiellement, mais ils ont dénoncé toutes les formes de comparationnisme (*tamthil*) et d'anthropomorphisme (*tashbih*) qui Lui ont été attribué à tort, comme le dit le Très-Haut :

فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾

{Adorez et soyez patients dans Son adoration. Lui connaissez-vous un semblable ?} (Coran 19.65)

Les linguistes ont affirmé que le terme « un semblable » (*samiyan*) signifiait « un égal qui mériterait d'avoir le même nom que Lui », en d'autres termes un « homonyme » [=« qui a le même nom »][21]. C'est cette définition qui a été rapportée par Ibn Abbâs : celui-ci expliquait que {Lui connaissez-vous un semblable ?} signifiait un « pareil » ou un « égal ». Le Très-haut dit également :

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾

{Il n'engendre pas et n'a pas été engendré et rien ne Lui est semblable} (Coran 112.3-4)

فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾

{Ne donnez pas d'équivalents à Allah, alors que vous savez} (Coran 2.22)

---

[19] On constate encore une fois l'admirable méthode d'Ibn Taymiyya pour comprendre le Coran. Il voit dans ce verset {Rien ne Lui est semblable. Il est l'Oyant, l'Omniscient} la position médiane à adopter entre littéralisme et métaphorisme : reconnaitre que rien ne peut être comparé à Allah, mais ne pas le réduire à un concept désincarné dépourvu de spécificités.

[20] C'est-à-dire que les messages des prophètes sont exhaustifs quant à la négation de ce qui est attribué faussement à Allah, mais qu'ils sont partiels quant à l'affirmation de tous Ses véritables attributs. Plus simplement, le Coran ne contient pas tous les noms et attributs divins, mais rejette la totalité de ce qui a été dit à tort sur Allah.

[21] سميا | مسامياً يساميه

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ

{Il y a des hommes qui prennent en dehors d'Allah des associés qu'ils se mettent à aimer à l'égal d'Allah Lui-même ! Or les croyants sont ceux qui aiment le plus Allah} (Coran 2.165)

وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾
بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾

{Les négateurs ont attribué à Allah les djinns comme associés alors que c'est Lui qui les a créés. Ils Lui ont même inventé dans leur ignorance des garçons et des filles. Gloire à Lui ! Il est très au-dessus de leurs allégations mensongères ! * Créateur des cieux et de la Terre, comment aurait-Il un enfant, alors qu'Il n'a pas de compagne, et qu'Il a tout créé, Lui dont la science embrasse toute chose ?} (Coran 6.100-101)

تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ
وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾

{Béni soit Celui qui a fait descendre le discernement sur Son serviteur afin qu'il soit un avertisseur pour l'univers * Celui qui détient la royauté des cieux et de la Terre, qui ne S'est donné aucune progéniture, qui n'a pris aucun associé dans Son Royaume et qui a créé toute chose avec mesure !} (Coran 25.1-2)

فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ
﴿١٥٠﴾ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ
﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٥﴾ أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ
﴿١٥٧﴾ وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٥٨﴾ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٥٩﴾
إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿١٦٠﴾ (إلى قوله تعالى) سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى
ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾

{Demande-leur, si les filles reviennent à ton Seigneur et si les garçons reviennent à eux-mêmes ? * Aurions-Nous, en leur présence, créé les

> anges en les dotant du sexe féminin ? * Cédant à leur goût pour le mensonge, ils vont même jusqu'à dire * « Allah a engendré », ce qui est une pure invention * Allah, selon vous, préférerait avoir des filles plutôt que des garçons ? * Sur quoi vous fondez-vous pour formuler un tel jugement ? * N'êtes-vous donc pas raisonnables ? * Ou tenez-vous à l'appui de vos dires quelques preuves irréfutables ? * Apportez donc votre livre si vous êtes véridiques * Ils vont même jusqu'à établir un lien de parenté entre Lui et les djinns ! Or ceux-ci savent eux-mêmes que les auteurs de tels mensonges auront à en répondre devant leur Seigneur * Gloire à Allah qui est bien au-dessus de leurs blasphèmes * Seuls seront sauvés Nos élus serviteurs} *Jusqu'à :* {Gloire à Allah le Maître Suprême que ne peuvent atteindre les calomnies des hommes * Paix et Salut aux envoyés} (Coran 37.149-181)

A travers ce verset, Allah s'est glorifié Lui-même en reniant ce que les idolâtres et menteurs Lui ont attribué. Puis Il a salué les messagers du fait que leurs paroles sont dépourvues de toute forme de descriptions mensongères et de paganisme. Puis Il s'est adressé à Lui-même des louanges car Il est le plus digne de les recevoir, du fait des noms et attributs qui Lui reviennent, et comme Créateur de toute chose. Cependant, concernant les descriptifs affirmatifs de Ses noms et attributs, Il en a révélé une partie non-exhaustive dans les versets explicites de Sa révélation :

اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ

> {Allah, nul dieu autre que Lui, le Vivant, l'Absolu} (Coran 2.255)

Jusqu'à la fin du verset.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣)
وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)

> {Dis : « c'est Lui, Allah, l'Unique * Allah le Suprême Refuge * qui n'a jamais engendré et qui n'a pas été engendré * et rien ne Lui est semblable »} (Coran 112)



{Il est l'Omniscient, le Sage} (Coran 66.2)

وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾

{C'est Lui l'Omniscient, l'Omnipotent} (Coran 30.54)

وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾

{Il est l'Oyant, le Voyant} (Coran 42.11)

وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾

{C'est Lui le Tout-Puissant, le Sage} (Coran 14.4)

وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٠٧﴾

{C'est Lui le Clément, le Miséricordieux} (Coran 10.107)

وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾

{Il est l'Absoluteur, le Clément * Il est le Glorieux Maitre du Trône * Il est Celui qui réalise tout ce qu'Il veut} (Coran 85.14-16)

هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ
ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ
وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾

{Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché. Il est l'Omniscient * Il est Celui qui a créé les cieux et la Terre en six jours et qui ensuite S'est établi sur le Trône, Il connait ce qui pénètre dans la terre et ce qui en sort, ce qui descend du ciel et ce qui y monte. Il est avec vous où que vous soyez, Il a une claire vision de ce que vous faites} (Coran 57.3-4)

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٢٨﴾

{Il en est ainsi parce qu'ils auront suivi ce qui déplait à Allah et détesté ce qui Lui plait. Il frappera donc de nullité leurs œuvres} (Coran 47.28)

فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ

{Allah fera surgir d'autres hommes qu'Il aimera et qui L'aimeront} (Coran 5.54)

رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ

{Allah sera satisfait d'eux et ils seront satisfaits de Lui} (Coran 5.119)

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ
وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾

{Quiconque donne la mort intentionnellement à un croyant aura pour rétribution la Géhenne, où il demeurera éternellement, exposé à la colère et à la malédiction du Seigneur, et sera voué à d'immenses tourments} (Coran 4.93)

إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ
إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ ﴿١٠﴾

{Et une voix interpellera les impies : « l'aversion d'Allah envers vous, est plus grande que votre aversion envers vous-mêmes lorsque, invités à croire, vous persistiez dans votre négation »} (Coran 40.10)

هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ

{Qu'attendent ces infidèles ? Peut-être s'attendent-ils à voir venir vers eux Allah et Ses anges, à l'ombre des nuages} (Coran 2.210)

ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾

{Puis Il S'installa sur le Ciel qui n'était que Nuée et lui dit ainsi qu'à la Terre : « venez de gré ou de force ». Ils dirent « nous venons de gré »} (Coran 41.11)

وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾

{Il est certain qu'Allah a adressé la parole de vive voix à Moïse} (Coran 4.164)

وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴿٥٢﴾

{Nous l'appelâmes du versant droit du Sinaï et Nous en fîmes un confident} (Coran 19.52)

وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٦٢﴾

{Le jour où Allah les appellera, Il leur dira : « où sont donc ceux que vous prétendiez être Mes associés ? »} (Coran 28.62)

إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾

{Quand Il veut une chose, il n'est pour Lui que de dire : « Sois ! » et la chose est.} (Coran 36.82)

هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ
ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ
ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ
لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾

{C'est Lui Allah en dehors de qui il n'y a point de divinité. Il est le Connaisseur du monde visible et du monde invisible ; Il est le Clément, le Miséricordieux * Il est Dieu en dehors de quoi il n'y a point de divinité. Il est le Souverain, le Saint, le Pacifique, le Protecteur, l'Arbitre Suprême, le Puissant, l'Irrésistible, le Superbe. Gloire à Allah ! Il est bien au-dessus de tout ce qu'on peut Lui associer * C'est Lui Allah le Créateur, le Novateur, le Formateur. A Lui appartiennent les attributs les plus beaux. Tout ce qui est dans les cieux et sur la Terre célèbre Sa gloire. Il est le Tout-Puissant, le Sage.} (Coran 59.22-24)[22]

Il existe encore d'autres exemples de versets et de hadiths authentifiés du Prophète (ﷺ) au sujet de Ses noms et attributs. Nous y trouvons des descriptions affirmatives de Son essence et de Ses caractéristiques de

[22] Cette longue liste de versets du Coran prouve que la révélation nous renseigne sur une quantité de qualités, attributs et noms divins « affirmatifs ».

manière partielle[23]. Il y a notamment l'affirmation de Son unicité par la négation de toute forme de ressemblance avec des êtres créés. Voilà des enseignements par lesquels Allah guide certains de Ses serviteurs vers le droit chemin. Telle est la voie des prophètes, qu'ils soient salués et bénis tous autant qu'ils sont.

Les trois fausses définitions des attributs divins

Mais il en est qui dévient et se détournent de leur voie, qu'ils soient incroyants, polythéistes ou qu'ils appartiennent aux Gens du Livre ou leurs semblables, tels les Sabéens[24], les philosophes, les Jahmites[25], les qarmates ésotéristes[26] et autres. Ceux-là prennent une voie opposée qui consiste à décrire Allah selon des caractéristiques négatives non-exhaustives[27]. Ils ne Lui reconnaissent qu'une « existence absolue » qui ne

---

[23] Ibn Taymiyya insiste sur ce point : les informations affirmatives sont partielles, dans le sens où la Révélation ne nous donne pas toutes les informations sur Allah. Par contre, les informations « négativistes » sont complètes, car la Révélation décrit tous les attributs et défauts qu'il est interdit de Lui attribuer.

[24] D'après ash-Shahrastâni, les Sabéens étaient une communauté religieuse datant de l'époque d'Abraham. Ibn Taymiyya rappelle dans *ar-Radd 'alâ al-Mantiqiyin* : « Les Sabéens sont de deux sortes, monothéistes et polythéistes. Les premiers sont ceux dont Allah fait l'éloge dans ce verset {Ceux qui ont eu foi d'entre les judéens, les nazaréens, les sabéens, croyants en Allah et au Jour dernier et agissant par le bien. Ceux-là auront leur récompense auprès de leur Seigneur} (Coran 2.63). Il y avait aussi les Sabéens de Harrân, qui étaient des monothéistes philosophes et astrologues. Mais il existe aussi des Sabéens polythéistes proches des traditions orientales qui vouent un culte aux astres.

[25] Les jahmites sont les disciples de Jahm ibn Safwân mort en 128H. Ce dernier professait de nombreuses hérésies comme le « laïcisme » (*irjâ*), le déterminisme (*jabr*), la finitude du Paradis et de l'Enfer. Il est à l'origine d'une grande partie des doctrines hérétiques qui divisent le monde musulman jusqu'à nos jours.

[26] Les qarmates ésotéristes affirmaient que toute chose apparente renferme un sens caché, et que chaque verset révélé contient un sens occulte et métaphorique. Ils professent la préexistence (*qidam*) du monde ; c'est-à-dire que l'univers n'aurait jamais été créé, mais existerait de toute éternité. Tout comme les philosophes grecs, ils disent que le Créateur a simplement mis l'ordre au Chaos primordial, créant ainsi le monde. Ils réfutent aussi la validité des législations religieuses (*sharî'a*) et les prophètes. Cette tendance doctrinale se retrouve dans de nombreuses sectes, les plus célèbres étant les ismaéliens, les nusayrites (ou alaouites, alévis). Le mot « qarmates » serait une allusion à l'un des théoriciens de cette doctrine : Hamdân Qarmat.

[27] Non-exhaustives : c'est-à-dire qu'ils ne renient pas toutes les fausses caractéristiques qui ont été attribuées à Allah.

correspond à aucune réalité[28]. D'après eux Allah n'existe que dans nos consciences et ne peut avoir d'existence concrète. Cette position implique une abstraction totale du divin (*Ta'tîl*) ainsi qu'une forme radicale de comparationnisme (*tamthîl*), car ils comparent Allah avec des choses impossibles, inexistantes ou inanimées[29]. De même qu'ils rejettent Ses noms et attributs si bien qu'ils en reviennent à renier Son essence.

1° La doctrine des batinistes (ésotéristes)

Les extrémistes parmi ceux-là, vont jusqu'à renier les deux contraires. Ils disent : « [Allah] n'est ni existant ni néant, ni vivant ni mort, ni savant ni ignorant ». Ils prétendent en effet qu'en donnant à Allah un qualificatif affirmatif[30], ils le feraient ressembler à des existants, et que s'ils Lui donnaient un qualificatif négatif, ils le feraient ressembler à des non-existants. En conséquence, ils rejettent les deux contradictoires[31]. Or, ce sont là des affirmations totalement insensées. Ils dénaturent le Livre révélé par Allah et l'enseignement de Son messager (ﷺ)[32]. Ils sont tombés dans un égarement bien pire que celui qu'ils fuyaient, car ils décrivent Allah

---

[28] Selon cette vision, Dieu ne serait qu'une « idée », un concept qui existe par lui-même mais dépourvu de toute existence « réelle » et sensible. Cette vision s'inscrit dans la lignée de la « théorie des idées » de Platon qui affirme que le monde des idées est un monde supérieur où les concepts et les catégories ont une existence réelle et où l'idée principale et supérieure serait l'idée de Bien. Ibn Taymiyya débute dès maintenant sa critique de la théorie des idées.

[29] Il s'agit d'un argument qu'Ibn Taymiyya va répéter et détailler tout au long du livre. Il retourne contre les rationalistes l'accusation de « comparationnisme » en montrant que leur définition abstraite d'Allah, consiste à Le comparer abusivement avec des concepts abstraits inexistants.

[30] -ex : existant, vivant, savant.

[31] Henry Corbin définit ainsi le dogme ismaélite au sujet du *tawhid* et de l'essence divine : *« D'où la dialectique de la double négativité : le Principe est non-être et non non-être, non dans le temps et non non-dans-le-temps, etc. Chaque négation n'est vraie qu'à condition d'être niée elle-même. La vérité est dans la simultanéité de cette double négation. »* (Histoire de la philosophie islamique, p123)

[32] On remarque ici qu'Ibn Taymiyya, pour invalider cette thèse, affirme qu'elle est à la fois en contradiction avec la Raison (« Or, ce sont là des affirmations totalement insensées ») et avec la Tradition (« Ils dénaturent le Livre révélé par Allah et l'enseignement de Son messager »). Il applique de la sorte sa conception de l'accord entre la Raison et la Révélation.

selon des qualificatifs qui L'assimilent à des « impossibles » (*mumtani'ât*)[33]. En effet, le rejet des deux contradictoires ou le rassemblement des deux contradictoires, fait partie des « impossibles ». Or, la Raison nous pousse à croire qu'il ne peut y avoir d'existence sans un Existant suprême qui existe par Lui-même, qu'Il est à la fois autonome (*Ghanî*), antérieur (*Qadîm*), sempiternel (*Azalî*)[34], et qu'Il n'est pas concerné par le commencement et le néant. Pourtant, ils Le décrivent d'une manière qui rend Son existence « impossible », tout en rejetant la nécessité de Son existence, Son existence même et Son éternité.

2° La doctrine d'Avicenne et ses disciples

Un autre groupe de philosophes et leurs adeptes tiennent une position à peu près équivalente à celle-là. Ils décrivent Allah avec des qualificatifs négatifs et pronominaux, sans mentionner les qualificatifs affirmatifs. Ils disent que Dieu est en fait l'Existence absolue, qu'Il représente le concept même d'Existence[35]. Or, la raison saine nous permet de comprendre que même [ce concept d'Existence] n'existe que dans nos consciences et n'a pas d'existence extérieure dans le monde réel. De cette manière, ils ont élevé la « qualité » [d'existence] au rang du « qualifié » [l'Existant][36]. C'est comme si on prétendait que la science [qui est une qualité] permet de définir le savant [qui est le qualifié]. Ils donnent de la sorte une place démesurée aux concepts axiomatiques, et établissent un qualificatif à la place de l'autre, incapables de faire la différence entre le savoir, la puissance et la volonté. Ils ont ainsi bafoué la logique la plus élémentaire.

---

[33] Le terme « impossible » employé ici par Ibn Taymiyya est un concept utilisé en Logique. Il s'oppose au concept de « possible » définit ainsi par le philosophe Chrysippe : « *Est possible ce qui est susceptible d'être vrai si rien d'extérieur ne l'empêche d'être vrai, par exemple : "Dioclès vit"* ». Gourinat, Jean-Baptiste. *Le stoïcisme*. PUF, 2007. Là encore, il reprend des procédés de Logique pour les retourner contre ceux qui utilisent la philosophie comme fondement de leur *credo*.

[34] *Qadîm* = « qui n'a pas de commencement ». *Azalî* = « qui n'a pas de fin »

[35] Certaines branches de l'école néoplatonicienne ont fait évoluer « la théorie des idées » initiale de Platon, en affirmant que le « Dieu suprême » qui trône au sommet du monde des idées, n'est pas le concept de Bien, mais le concept d'Existence, d'Être.

[36] Ils ont fait de la qualité d'existence, l'essence du Qualifié qui est l'Existant.

3° La doctrine des mutazilites

Une troisième faction a émis des thèses similaires. Il s'agit des rationalistes appartenant à la secte des mutazilites et de leurs adeptes. Ils reconnaissent à Allah les noms [mentionnés dans le Coran] tout en rejetant les attributs qui leur sont associés[37]. Certains d'entre eux affirment que les qualificatifs de « Savant », « Puissant », « Oyant » et « Voyant » constituent des symboles abstraits, synonymes les uns des autres. D'autres affirment qu'Il est « Savant » sans détenir de science, qu'Il est « Puissant » sans détenir de puissance, « Oyant » sans posséder d'ouïe et « Voyant » sans posséder de vue. Ils reconnaissent donc le nom sans l'attribut qui en découle.

La réponse à ces doctrines

Nous avons déjà démontré dans d'autres écrits que ces thèses sont fausses et contradictoires, selon la saine Raison conforme à l'authentique Tradition. Les tenants de ces doctrines ont tous pour caractéristique de fuir une thèse [fausse] et de tomber en conséquence dans une thèse similaire, et parfois dans une thèse bien pire avec tout ce qu'elle implique d'altération et de négation. S'ils avaient approfondi leur réflexion, ils auraient pu rassembler les éléments similaires et distinguer les éléments divergents comme le permet la Raison[38]. Ils auraient été alors de {ceux à qui le Savoir a été accordé, ceux qui constatent que le message révélé au Prophète est la Vérité émanant du Seigneur, et qu'il mène sur la voie du Très-haut, le Digne de louange} (Coran 34.6). Au lieu de cela, ils ne s'appuient que sur des sources douteuses et suivent des raisonnements

---

[37] Henry Corbin affirme que les mutazilites rejettent les attributs car il s'agirait selon eux d'une infraction au principe d'unicité divine. Il reformule la doctrine mutazilite en ces termes : « *Les Mo'tazilites dénient en effet tout attribut à l'Essence divine : ils dénient aux attributs toute réalité positive distincte de l'Essence une, car si l'on affirmait le contraire, on se trouverait, selon eux, en présence non plus même d'une divinité trine, mais d'une divinité multiple, les attributs divins étant illimités.* » (Histoire de la philosophie islamique, p160)

[38] Ibn Taymiyya donne ici une définition parfaite et concise de l'acte de raisonner : c'est rassembler dans des catégories des éléments semblables et distinguer des éléments dissemblables.

fallacieux. En un mot : ils utilisent la Raison à la manière des sophistes[39] et utilisent la Tradition à la manière des qarmates[40].

La Raison nous force à croire qu'il existe nécessairement un Existant, éternel et autosuffisant, car nous sommes témoins de l' « engendrement des engendrés » (*hudûth al-muhdathât*)[41] tels les animaux, les minerais et les végétaux. Or, l'engendré (*hâdith*) est « possible » : il n'est ni « nécessaire » ni « impossible »[42]. Or nous savons en toute logique, que toute chose initiée implique un initiateur et que tout être possible implique un créateur obligatoire, comme l'a indiqué Allah dans ce verset :

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾

{Croient-ils avoir été créés sans créateur ou prétendent-ils être eux-mêmes les créateurs ?} (Coran 52.35)

Comme il est impossible qu'ils aient été créés sans Créateur, et qu'ils ne sont eux-mêmes pas des créateurs, il devient évident qu'un Créateur est à l'origine de leur existence. Nous en déduisons selon une logique implacable qu'il y a dans l'existence, un Être antérieur qui existe de manière nécessaire et par Lui-même et qu'il y a par ailleurs des êtres créés

---

[39] Le sophisme est une conception de la Vérité concurrente de la philosophie et antérieure à celle-ci. Cette école qui s'est épanouie en Grèce au milieu du Ve siècle avant JC, établissait qu'il n'y a pas de Vérité et que seule la rhétorique et l'art de la parole permettent d'imposer « sa » vérité en utilisant l'éloquence et la capacité à persuader les foules.

[40] Par cette phrase, Ibn Taymiyya signifie que toutes ces tendances rationalistes ont en commun avec les sophistes de recourir à des arguments fallacieux, des artifices et des ruses de langage, pour appuyer leurs thèses, et qu'ils ont en commun avec les qarmates ésotéristes de prendre de grandes libertés avec les textes révélés, en interprétant de manière arbitraire certains passages et en niant d'autres. Ils accumulent ainsi les défauts de ces deux écoles de pensée néfastes. A l'inverse, Ibn Taymiyya revendique la superposition d'un raisonnement sain et d'une fidélité aux Textes.

[41] La notion de *hudûth* ici se rapproche de l' « occurrence d'un événement »

[42] Tout autant de catégories utilisées en Logique pour définir un être. Soit il est nécessaire, obligatoire : c'est-à-dire qu'il existe forcément (Dieu), soit il est impossible (un animal végétal), soit possible (tout être créé). Il utilise ces catégories pour prouver que le fait d'attribuer un même qualifiant à deux qualifiés n'implique aucune similarité entre eux. Ainsi l'existence d'Allah est « obligatoire » et celle d'un être mortel est « possible », les existences sont donc spécifiques à l'Un et à l'autre sans équivalence.

qui sont « possibles » : ils peuvent être soit existant soit néant. Nous en concluons que le premier [Dieu] est existant et les seconds [les êtres créés] le sont aussi. Cependant, le fait que ces êtres partagent tous le même qualificatif [d'existant] ne doit pas nous faire penser que l'existence de l'Un [Dieu] est comparable à l'existence des autres [les êtres créés] : chacun existe selon une modalité qui lui est propre. Le fait qu'ils aient en commun un « nom » (*ism*) générique [d'existant] n'implique pas une similitude dans l'attribution de ces noms, ni sous la forme d'une conjonction (*idhâfa*), d'une « spécification » (*takhsîs*) ou d'une proposition relative (*taqyîd*) ou toute autre forme de proposition[43]. De cette manière, une personne sensée ne pourra pas dire :

-Le Trône divin est existant,

-Or, la mouche est existante,

-Donc ils sont tous deux similaires puisqu'ils ont en commun d'être existants[44]

En effet, il n'existe pas dans la réalité un autre élément commun aux deux choses. C'est notre pensée qui attribue un sens commun et global à un concept abstrait. Si on dit « Telle chose est existante et telle autre est existante », en réalité l'existence de chacune de ces choses leur est propre et ne permet pas de les rassembler, bien que ce qualificatif s'applique véritablement aux deux[45].

---

[43] Cette phrase énonce un principe central du livre en définissant le rapport entre un qualifiant (*ism*) et le qualifié (*musamma*). Si deux qualifiés se voient attribuer le même qualifiant, cela n'implique pas forcément qu'ils soient similaires. Ibn Taymiyya donne ici une des règles des comparaisons qu'il va développer par la suite.

[44] Ibn Taymiyya nous donne ici l'exemple d'un syllogisme utilisé par les sophistes, composé de trois propositions. L'erreur dans ce syllogisme consiste à considérer la définition d' « existant » comme une catégorie commune.

[45] Ibn Taymiyya remet ici en cause l'existence des idées par elles-mêmes, qui est à la base de la philosophie et des tendances rationalistes. Le syllogisme du Trône et de la mouche démontre que le concept « existant » n'a pas de réalité propre, mais qu'il s'agit simplement d'une notion qui existe dans nos consciences, sans qu'elle n'implique de lien réel entre le Trône et la mouche. Après avoir posé cette règle, il démontre ensuite qu'on peut donner aux hommes et à Dieu un même qualifiant (ex : voyant, entendant, etc.) sans que cela n'implique de similarité et

Les noms communs à Dieu et aux hommes

Ainsi, Allah S'est donné à Lui-même certains « noms » (*Asmâ*) et Il a donné à Ses attributs (*sifât*) certains noms. Or, tous ces noms Lui sont propres lorsqu'ils Lui sont attribués, car personne ne peut être associé à Lui. Par ailleurs, Allah a donné aux êtres créés certains noms, qui leur sont propres et par lesquels ils sont qualifiés[46]. Dans l'absolu, ces noms peuvent être similaires quand ils sont employés en dehors d'une conjonction ou d'une spécification[47]. Pour autant, l'accord de deux signifiants n'implique pas la ressemblance ou l'unité de leurs signifiés dans l'absolu, que ce soit dans le cadre d'une conjonction ou d'une spécification. Par exemple, Allah S'est donné à Lui-même le titre de « Vivant », en disant :

ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ

{Allah, nul dieu autre que Lui, le Vivant, l'Absolu} (Coran 2.255)

Et Il a par ailleurs qualifié ce qu'Il a créé de « vivant » :

يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ

{Il extrait le vivant du mort et le mort du vivant} (Coran 30.19)

Pourtant le « Vivant » n'est pas comparable aux « vivants », car le nom {Vivant} attribué à Allah lui revient en propre, tandis que dans {Il extrait le vivant du mort} le nom « vivant » définit en propre un être vivant créé. Ces deux signifiants ne sont semblables que dans l'absolu et si on fait

---

d'anthropomorphisme. Alors que les tendances rationalistes renient tout ou partie des noms divins en prétendant qu'il s'agit d'anthropomorphisme.

[46] Une partie des noms et attributs divins ne s'applique qu'à Allah comme « maitre de l'univers », « tout-miséricordieux » (*rahmân*), etc. Inversement, il existe des qualifiants qui s'appliquent à l'Homme et qui ne peuvent convenir à Dieu (ex : mortel, triste, etc.). Mais entre les deux, il existe une catégorie de qualifiants qui s'applique la fois au divin et à l'humain.

[47] Dès qu'un mot est utilisé dans le cadre d'une conjonction ou d'une spécification, il perd son sens absolu. Par exemple le fait que le mot « entendant » soit associé à Dieu en tant qu'adjectif, suffit à distinguer ce concept de l'ouïe ou de l'appareil auditif propre aux humains et aux animaux. Cette règle est valable pour les homonymes ordinaires : quand un même mot dans une langue désigne deux objets différents, le contexte de la phrase suffit à restreindre le sens de ce mot à un seul objet.

abstraction de leurs spécificités, car un concept absolu n'a pas d'existence dans la réalité. C'est notre raison qui conçoit dans l'absolu une similarité entre les deux signifiés, mais qui distingue le Créant du créé et le créé du Créant lorsqu'il y a spécification (*ikhtisâs*)[48]. Cette approche doit être respectée pour tous les autres noms et attributs divins. On parvient à comprendre ce que le « nom divin » indique via l'homonymie et l'accord des termes, tout en saisissant la spécification et la conjonction qui interdit toute forme d'association entre le Créant et le créé dans ce qui est spécifique au Très-Haut[49]. Ainsi, Allah s'est appelé Lui-même Connaissant et Clément :



[Connaissant (*'alîm*) et Clément (*halîm*)] (Coran 33.51)

Il a par ailleurs qualifié certains hommes de « connaissant » en parlant d'Isaac :

وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ

[Nous lui annonçâmes la naissance d'un garçon plein de savoir (*'alîm*)] (Coran 51.28)

Et Il a également donné à des hommes le titre de « clément » en parlant d'Ismaël :



---

[48] Par spécification, l'auteur entend l'association d'un signifié et d'un signifiant. Lorsque le concept de vivant est évoqué seul, dans l'absolu, l'esprit humain conçoit un concept unique, mais lorsque le concept de vivant est associé au Créateur (le Vivant, l'Absolu) et à une créature (un être vivant), l'esprit doit être en mesure de faire la distinction et comprendre que ce concept n'implique pas la même signification.

[49] L'homonymie, c'est-à-dire qu'un même mot (ex : vivant) soit appliqué pour désigner à la fois le Créateur et Ses créatures, a pour fonction d'apporter aux humains une connaissance minimale d'Allah. Cependant, ils doivent garder à l'esprit que les deux mots n'ont pas les mêmes implications pour le Créateur et pour les créatures.

{Et Nous lui annonçâmes la naissance d'un garçon plein de clémence (*halîm*)} (Coran 37.101)

Pourtant, le « Connaissant » est différent du « connaissant » et le « Clément » est différent du « clément ». Par ailleurs, Allah s'est nommé Lui-même {Oyant et Voyant} comme dans le verset :

إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا
يَعِظُكُم بِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

{Allah vous prescrit de restituer les dépôts à leurs propriétaires et de vous montrer équitables quand vous êtes appelés à juger vos semblables. C'est là une noble mission qu'Allah vous exhorte à remplir. Allah est Oyant et Voyant} (Coran 4.58)

Mais, Il a également appelé certains hommes « oyants et voyants » :

إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾

{En vérité, Nous avons créé l'homme à partir d'une goutte de sperme, aux éléments de vie bien combinés, et pour l'éprouver Nous l'avons doté de l'ouïe et de la vue [litt. Oyant et voyant]} (Coran 76.2)

Or, « Celui qui entend » n'est pas comparable à « celui qui entend », ni « Celui qui voit » à « celui qui voit ». Allah S'est également nommé « Bon et Compatissant » :

إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾

{Car Allah est Bon et Compatissant} (Coran 2.143)

Et Il a aussi appelé certains hommes « bons et compatissants » :

لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم
بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾

{Un Prophète issu de vous-mêmes est venu vers vous. Il compatit à ce que vous endurez et il est plein de sollicitude, car il est bon et compatissant envers les croyants} (Coran 9.128)

Pourtant le Bon n'est pas comparable au bon, ni le Compatissant au compatissant. Il s'est aussi appelé « Roi » :

ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ

[Le Roi, le Sanctifié] (Coran 59.23)

Et Il a accordé ce titre de « roi » à certains hommes :

وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾

[Car il y avait derrière eux un roi qui s'accaparait injustement les vaisseaux] (Coran 18.79)

وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِۦ

[Le roi dit : « faites-le venir »] (Coran 12.50)

Pourtant le Roi n'est pas comparable au roi. Il S'est nommé également « le Noble » :

ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ

[Il est le noble, le dominateur orgueilleux] (Coran 59.23)

Et Il a désigné certains hommes sous le nom de « noble » :

قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ

[La femme du noble a dit...] (Coran 12.51)

Or, le Noble n'est pas similaire au noble. Quant au titre « dominateur orgueilleux », Il l'a également donné à des hommes :

كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾

[Ainsi Allah scelle le cœur de tout dominateur orgueilleux] (Coran 40.35)

Or, le Dominateur n'est pas semblable au dominateur, ni l'Orgueilleux à l'orgueilleux, etc. Les exemples du même type sont innombrables.

Les attributs communs à Dieu et aux hommes

Par ailleurs, Allah a donné à Ses attributs[59] des noms qui peuvent être semblables aux attributs des hommes. C'est le cas de l'attribut de « science » :

وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ

{Ils ne peuvent cerner de Son savoir que ce qu'Il désire} (Coran 2.255)

أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ

{Il a révélé par Son savoir} (Coran 4.166)

Ou de l'attribut de « force » :

إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾

{Allah est Celui qui pourvoie à la subsistance, Celui qui détient la Force immuable} (Coran 51.58)

أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً

{Ne voient-ils pas qu'Allah, Celui qui les créa, les surpasse en Force ?} (Coran 41.15)

Mais Il a également décrit les hommes selon les qualités de force et de savoir :

وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

{Peu de savoir vous a été accordé} (Coran 17.85)

وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾

{Au dessus de tout détenteur de savoir, il y a le Savant suprême} (Coran 12.76)

---

[59] Dans le chapitre précédent, Ibn Taymiyya a parlé des « noms » en tant qu'adjectifs, communs au divin et à l'humain, comme « voyant », « roi », etc. Ici, il s'agit en revanche des « attributs », des « qualités », comme « la vue », « le pouvoir », etc.

فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ

{Ils se réjouissent du peu de savoir qui leur fut donné} (Coran 40.83)

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً

{Allah vous a créé à l'état de faiblesse, puis Il fait succéder la force à la faiblesse pour vous réduire ensuite à la faiblesse et à la vieillesse} (Coran 30.54)

وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ

{Il ajouta force à votre force} (Coran 11.52)

Il a dit par ailleurs :

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ

{Le ciel, Nous le créâmes par la puissance (*Ayad*)} (Coran 51.47)

وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ

{Narre le récit de David, celui qui détenait la puissance (*Ayad*)} (Coran 38.17)

Or, la science d'Allah n'est pas similaire à la science des hommes, ni Sa puissance à celle des hommes. Par ailleurs, Il s'est attribué la qualité de « volonté » et a reconnu à l'homme cette même qualité :

لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ (٢٨) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٢٩)

{A ceux d'entre vous qui veulent le droit chemin. Mais vous ne pouvez le vouloir que par la volonté d'Allah, Maitre de l'univers} (Coran 81.28-29)

إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (٢٩) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (٣٠)

{Ceci est un Rappel. Alors celui qui le veut, se fraye un chemin vers son Seigneur. Mais vous ne saurez le vouloir qu'autant qu'Allah le veuille car Allah est Omniscient et Sage} (Coran 76.29-30)

Il s'est aussi attribué la « volonté » (*irâda*) et l'a attribuée aux hommes :

تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾

{Vous désirez les biens éphémères de cette vie et Allah veut vous convier à la vie future car Allah est le Très Haut, le Sage} (Coran 8.67)

Il s'est attribué l' « amour » (*mahabba*) et a attribué cette qualité aux hommes :

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

{Allah fera surgir d'autres peuples qu'Il aimera et qui L'aimeront} (Coran 5.54)

قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ

{Dis : « si vous aimez Allah alors suivez-moi et Allah vous aimera »} (Coran 3.31)

Il s'est attribué l' « agrément » et l'a attribué aux hommes :

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ

{Allah agréera leurs actes et ils L'agréeront} (Coran 5.119)

Or, nous savons que la volonté, l'amour et l'agrément d'Allah ne sont pas similaires à ceux des hommes. Il s'est également attribué l'« aversion » envers les négateurs, et leur a attribué cette même caractéristique :

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى
الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ ﴿١٠﴾

{Et une voix interpellera les impies : « l'aversion d'Allah envers vous est plus grande que votre aversion envers vous-mêmes lorsque, invités à croire, vous persistiez dans votre négation. »} (Coran 40.10)

Or, l'aversion de l'Un n'est pas similaire à l'aversion des autres. Il s'est aussi attribué complot et stratagèmes, et les a attribués à des hommes :

وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴿٣٠﴾

{Ils complotent et Allah complote également} (Coran 8.30)

إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾

{Ils usent de stratagèmes * tandis que Moi J'use de Mes stratagèmes} (Coran 86.15-16)

Or, stratagèmes et complots n'ont pas le même sens dans les deux cas. Il s'est aussi attribué l'action :

أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾

{Ne voient-ils pas que Nous avons créé pour eux, parmi les œuvres sorties de Nos mains, des troupeaux dont ils sont propriétaires ?} (Coran 36.71)

Il a aussi attribué à l'homme l'action :

جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾

{En récompense de ce qu'ils ont fait} (Coran 32.17)

Or, l'action n'a pas le même sens dans les deux cas. Il s'est aussi attribué l'appel et la conversation, comme ici :

وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴿٥٢﴾

{Nous l'appelâmes du versant droit du Sinaï et Nous conversâmes avec lui} (Coran 19.52)

وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ

{Le Jour où Il les appellera} (Coran 28.62)

وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ

{Leur Seigneur les appela tous deux} (Coran 7.22)

Il a aussi attribué aux hommes appel et conversation :

الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾

{Ceux qui t'interpellent de l'extérieur de tes appartements, la plupart ne raisonnent point} (Coran 49.4)

إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ

{Lorsque vous conversez avec le Messager} (Coran 58.12)

إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

{Lorsque vous conversez ne soyez ni insultants, ni agressifs} (Coran 58.9)

Or, appel et conversation n'ont pas le même sens dans les deux cas. Il s'est attribué la Parole dans ces versets :

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾

{Allah parla à Moïse directement} (Coran 4.164)

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ

{Lorsque Moïse vint à Notre rendez-vous, et que son Seigneur lui parla} (Coran 7.143)

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ

{Ces prophètes entre lesquels Nous avons établi une certaine hiérarchie. Allah a parlé à certains d'eux} (Coran 2.253)

Il a aussi attribué la parole à l'homme, dans ce verset :

وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴿٥٤﴾

{« Qu'on me l'amène, dit le roi, je veux l'attacher à ma personne ». Et après lui avoir parlé, le roi lui dit : « A partir de maintenant, je t'accorde un poste d'autorité et t'investis de ma confiance »} (Coran 12.54)

Or, la parole n'est pas similaire dans les deux cas. Il s'est attribué l'information, et l'a attribuée à des hommes comme ici :

وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَن بَعْضٍ
فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَٰذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ﴿٣﴾

{Le Prophète avait confié un secret à l'une de ses épouses, qui alla le divulguer [auprès d'une autre]. Averti par Allah, le Prophète en fit la remarque à l'indiscrète qui, se sentant dévoilée, s'exclama : « qui t'en a fait part ? ». « C'est, répondit-il, l'Omniscient, le parfait Connaisseur qui m'en a avisé ».} (Coran 66.3)

Or, l'information n'est pas équivalente dans les deux cas. Il s'est attribué l'enseignement et l'a attribué aux hommes :

الرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾

{Le tout-Miséricordieux * enseigna le Coran * créa l'Homme * et lui enseigna la rhétorique} (Coran 55.1-4)

تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ

{(...) que vous connaissez d'après ce qu'Allah vous a enseigné} (Coran 5.4)

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

{Allah fut d'une extrême bonté envers les croyants en choisissant parmi eux un prophète pour leur réciter les versets divins, les purifier de leurs péchés et leur enseigner le Livre et la sagesse.} (Coran 3.164)

Or, l'enseignement n'est pas similaire dans les deux cas. Il s'est attribué la colère dans ce verset :

وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ

{Allah fut courroucé à leur égard et les maudit} (Coran 48.6)

Et Il a attribué à l'homme la colère comme ici :

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا

{Lorsque Moïse retourna auprès de son peuple en colère et courroucé} (Coran 7.150)

Or, la colère n'est pas équivalente dans les deux situations. Il s'est décrit comme « S'établissant sur le Trône » dans sept versets de Son Livre, et a décrit par ailleurs certains individus comme « s'établissant » dans les passages suivants :

لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ

{Des montures pour vous installer sur leur dos} (Coran 43.13)

فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ

{Lorsque toi et ceux qui t'accompagnent serez installés dans l'Arche} (Coran 23.28)

وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ

{Puis [l'Arche] s'établit sur le mont Jûdiy} (Coran 11.44)

Or, le fait de s'établir n'a pas le même sens dans les deux cas. Il s'est décrit comme « ouvrant les deux mains » :

وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ

{Les Juifs ont dit « les mains d'Allah sont liées ». Que leurs mains soient liées et qu'ils soient maudits pour leurs blasphèmes. Au contraire, Ses deux mains sont bien ouvertes et Il distribue les bienfaits selon Sa volonté} (Coran 5.64)

Il a par ailleurs décrit certains hommes comme ouvrant la main, comme ici :

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ

> {Ne tiens pas ta main attachée à ton cou par avarice, et ne donne pas non plus à pleines mains} (Coran 17.29)

Or, la main et l'ouverture de la main n'ont pas le même sens dans les deux cas. Si on entendait par « ouvrir la main » le don et la générosité, de toute façon le don et la générosité d'Allah ne sont pas comparables à ceux des hommes[51]. Les exemples similaires sont légion.

Présentation des parties de l'épître

Il est donc indispensable de reconnaitre les caractéristiques qu'Allah s'est attribuées, tout en rejetant toute forme de similarité entre Lui et les êtres créés. Celui qui dit : « Allah n'a pas de savoir, ni force, ni clémence, ni parole. Il n'aime pas, Il n'agréé pas, Il n'appelle pas et ne converse pas, Il ne S'est pas établi » est un abstractionniste et un négateur, qui compare Allah avec le néant et des êtres inertes. Quant à celui qui dit : « Il possède un savoir comparable au mien, une force, un amour, un agrément, tout comme moi, ou deux mains comme moi. Il S'est établi de la même manière que je m'assieds, etc. » est un anthropomorphiste, qui compare Allah avec des animaux[52]. En fait, il faut reconnaitre les attributs sans Le comparer, et il faut rejeter toute ressemblance sans Le dépouiller de Ses attributs[53].

Cette position [intermédiaire] peut être explicitée par deux enseignements fondamentaux [chapitre I], par deux exemples, or à Allah revient l'exemple suprême [Chapitre II], et par une conclusion qui réunit les grandes règles [chapitre III].

---

[51] C'est-à-dire que même le sens imagé que donnent les tendances rationalistes à ces expressions coraniques pose le même problème et oblige à faire la distinction évoquée. Ceux qui, par hantise de l'anthropomorphisme, affirment que l'expression « ouvrir la main » désigne le concept de générosité, ne résolvent pas le problème. Car même la générosité en tant que concept n'a pas le même sens quand il est attribué à Dieu ou aux hommes.

[52] « Animaux » au sens étymologique d' « être animé », pourvu d'une âme (anima en latin), de vie. Les humains entrent donc dans cette catégorie.

[53] Dans ce passage, Ibn Taymiyya renvoie clairement dos-à-dos les abstractionnistes des courants rationalistes, et les littéralistes anthropomorphistes qui sont très minoritaires chez les Musulmans.

Chapitre I - Les deux principes

Voici les deux principes fondamentaux [qui permettent de traiter ce sujet] :

1° Le principe de réciprocité

Le premier principe consiste à affirmer que les règles qu'on impose à certains « attributs » doivent s'appliquer aux autres attributs. [Ce principe] s'adresse à une personne qui reconnait d'un côté qu'Allah est Vivant et doté de vie, Savant et doté de savoir, Puissant et doté de puissance, Oyant et doté d'ouïe, Voyant et doté de vue, Parlant et doué de parole, Voulant et doué de volonté[54], au sens propre, et qui Lui conteste de l'autre les attributs d'amour (*mahabba*), de satisfaction (*ridhâ*), de colère et de réprobation. Il prétend que ces derniers mots doivent être compris d'un point de vue métaphorique, et qu'ils doivent être interprétés comme traduisant la « volonté divine » ou des éléments créés tels que les bienfaits et les châtiments[55]. Nous lui répondons : « il n'y a aucune différence entre [les attributs] que tu réfutes et ceux que tu reconnais, car ce qui s'applique à l'un s'applique à l'autre »[56]. En effet, si tu prétends que la volonté divine

---

[54] Ibn Taymiyya reformule ici la doctrine acharite qui est, rappelons-le, la doctrine officielle et majoritaire au sein du monde musulman. Cette doctrine consiste à ne reconnaitre à Allah que les 7 noms et attributs cités dans le texte, à savoir : la vie, le savoir, la puissance, l'ouïe, la vue, la parole et la volonté. Les autres attributs sont considérés comme devant être compris selon un sens métaphorique.

[55] Ce premier principe est adressé aux acharites qui rejettent certaines qualités divines et reconnaissent les autres. L'argumentaire d'Ibn Taymiyya consiste à démontrer que le soi-disant anthropomorphisme qu'ils rejettent dans certains attributs (amour, colère), se retrouve dans les attributs qu'ils reconnaissent (volonté, châtiment). En réalité, le fait qu'un même qualifiant s'applique à Dieu et aux hommes ne constitue pas de l'anthropomorphisme, car comme il l'a démontré dans l'introduction au sujet des règles de comparaison, le fait de partager un même concept, n'implique pas forcément de similarité dans le réel.

[56] Voilà résumé le principe de « réciprocité » : si on juge qu'il y a anthropomorphisme dans le concept d'amour et de colère, il y a également anthropomorphisme dans les autres attributs reconnus par les acharites comme le savoir et la volonté. On pourrait en effet leur rétorquer que dire « Dieu sait » ou « Dieu veut » représente de l'anthropomorphisme car les hommes également « savent » et « veulent ». Avec ce principe de réciprocité, Ibn Taymiyya démontre l'absurdité de l'argumentaire acharite concernant les noms et attributs divins.

est similaire à la volonté des hommes, il en est de même pour les qualités d'amour, de satisfaction et de colère. Dans ce cas, tu commettrais [selon ton raisonnement] une forme de comparationnisme. Si tu me réponds : « La volonté d'Allah Lui est propre, et la volonté des hommes leur est propre ». Je te dirais : « Il en est de même pour l'amour, la satisfaction et la colère : la colère d'Allah lui est propre et diverge de la colère que peuvent éprouver les hommes, il s'agit d'autre chose ». S'il répond : « mais la colère est une émotion qui se traduit par la pression du sang dans les artères, poussant ainsi à la vengeance ». On lui répond : « la volonté est un penchant de l'ego vers la réalisation d'un intérêt ou la prévention d'un désagrément »[57]. Si tu dis : « c'est la volonté d'un être créé ». On lui répond : « c'est aussi la colère d'un être créé ». Le même principe s'applique pour les autres qualités de « parole », d'« ouïe », de « vue » de « savoir » et de « puissance ». De ce fait, si on rejette les qualités de colère, d'amour, de satisfaction et autres en arguant du fait qu'elles sont spécifiques à des êtres créés, il faudrait alors rejeter tout autant la vue, l'ouïe, la parole et tous les autres attributs divins. Et s'il renchérit en disant : « ces attributs ne peuvent avoir de signification que pour des créatures : il faut donc les rejeter quand cela concerne Allah ». On lui répond : « là encore, on devrait étendre cet argument aux attributs de vue, d'ouïe, de parole, savoir et puissance ».

Voilà le traitement différentiel qu'ils opèrent entre certains attributs divins et d'autres. Il faut leur rétorquer au sujet de ce qu'ils renient, les mêmes

---

[57] Les rationalistes récusent que l'attribut de colère puisse s'appliquer à Allah, car la colère implique selon eux sang, artères et cœur, et donc une similarité avec l'homme. Ibn Taymiyya leur répond qu'on pourrait alors invoquer le même raisonnement pour les attributs qu'ils reconnaissent, tel que la « volonté », l'« ouïe » et la « vue ». Ainsi la « volonté » implique ego, ce qui pourrait aussi être interprété comme une comparaison avec l'homme. A ce stade de l'argumentaire, Ibn Taymiyya se borne à démontrer l'absurdité de leur doctrine, qui réfute certains attributs en y voyant de l'anthropomorphisme, sans voir que les attributs qu'ils reconnaissent peuvent aussi être communs à Dieu et aux hommes. Il montre ainsi l'absurdité de cette démarche, qui, au nom du rejet de toute forme de ressemblance entre l'humain et le divin, renie une partie des noms et attributs divins tout en reconnaissant certains autres. Il prouve aussi que ces tendances rationalistes qui se réclament vaniteusement de la Raison, sont en réalité très faibles en Logique et en raisonnement.

arguments qu'ils invoquent à leurs contradicteurs pour les attributs qu'ils reconnaissent. En effet, si un mutazilite leur disait : « Allah n'est pas doué de volonté ou de parole (*kalâm*) en propre, car ces attributs ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres créés ». Ce dernier [l'acharite] répondrait au mutazilite que ces qualités permettent de qualifier l'Antérieur (*al-Qadîm*) et ne peuvent s'appliquer de la même manière aux engendrés[58]. Les affirmationnistes tiennent le même avis pour tous les attributs divins comme l'amour, la satisfaction et autre.

S'il répond : « certes, mais ces attributs, je les ai déduits grâce à la Raison. En effet, la capacité à créer est un indicateur de la Puissance [divine], les particularités [des choses qui composent le monde] sont des indicateurs de la Volonté [divine], la perfection [physiologique des êtres] est un indicateur de la Connaissance [divine][59]. Tous ces attributs impliquent donc la vie : or un être vivant n'est pas dépourvu de l'ouïe, de la vue, et de la Parole, bien au contraire ». Tous les affirmationnistes leur opposent deux réponses :

1/ L'absence de preuve concrète de l'existence d'une chose ne prouve pas l'inexistence de cette chose. Donc, admettons que ton raisonnement logique ne permet pas de démontrer [ces attributs], il ne les nie pas non plus[60]. Tu n'as pas le droit de nier une chose sans preuve (*dalîl*) car le

---

[58] Il rappelle que les arguments invoqués par les acharites contre les mutazilites, peuvent également être retournés contre les acharites.

[59] Ibn Taymiyya reformule l'argumentaire des rationalistes. Ils n'acceptent de croire qu'aux attributs divins qu'ils peuvent déduire avec des preuves rationnelles. Ils reconnaissent donc à Allah la puissance du fait de l'existence d'êtres créés. Ils Lui reconnaissent aussi une volonté du fait des spécificités des êtres vivants ; c'est-à-dire que si Dieu possédait une puissance créatrice, mais que cette puissance n'était pas dirigée par une volonté, les êtres créés ne seraient pas aussi spécifiques et différents. Ils Lui reconnaissent enfin la Connaissance du fait de la perfection physique et physiologique des êtres vivants. Si Dieu n'était qu'une force créatrice dépourvue de conscience et de science (comme le décrivent certains systèmes philosophiques), les organismes vivants produits par cette puissance créatrice seraient chaotiques, incohérents, et ne présenteraient pas la perfection « mécanique » qui est celle des êtres vivants.
En revanche, ils rejettent les autres descriptions d'Allah présentes dans le Coran, qu'ils ne peuvent prouver par de tels arguments rationnels.

[60] Les rationalistes n'acceptaient de croire qu'aux points du dogme que leurs raisonnements (qu'ils prétendent être l'incarnation de la Raison) parviennent à démontrer par un procédé

négateur d'un attribut doit apporter les preuves au même titre que l'affirmationniste, alors que la Tradition a apporté les preuves [de ces attributs] et qu'il n'existe aucune preuve contraire ni rationnelle ni traditionnelle[61]. Il est obligatoire de reconnaitre une indication authentique qui résiste à ses réciproques.

2/ Ces attributs niés peuvent être prouvés selon des raisonnements logiques similaires à ceux qui servent à prouver les autres attributs. En effet, les bienfaits qu'Allah accorde aux hommes sont la preuve de Sa miséricorde (*rahma*) au même titre que les particularités [propres à chaque espèce] sont la preuve de la volonté d'Allah[62]. Quant aux faveurs accordées aux croyants dévoués, elles sont la preuve de l'amour d'Allah à leur égard. Inversement, le châtiment des incroyants prouve le mécontentement d'Allah envers eux. Car l'expérience personnelle comme les témoignages font état de faveurs accordées aux saints (*awliyâ*) et de châtiments infligés aux ennemis d'Allah. Quant aux conséquences positives de l'application des actions et commandements divins[63], ils sont la démonstration de Son infinie Sagesse, de la même manière que les spécificités physiologiques

---

logique. Ils se refusaient à croire à un enseignement uniquement révélé. Ibn Taymiyya leur rétorque que ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de preuve matérielle de l'existence d'une chose, abordable par la raison humaine, que cette chose n'existe pas. On touche ici au cœur du débat et l'opposition entre les deux courants est patente : d'un côté ceux qui reconnaissent la raison humaine comme unique source de savoir, et de l'autre ceux qui reconnaissent Raison et Révélation conjointement.

[61] C'est-à-dire que la position acharite qui consiste à invoquer un raisonnement logique pour réfuter des attributs divins clairement énoncés dans le Coran est invalide. Car une information donnée par la Tradition (révélation) qui n'est pas récusée formellement par d'autres sources traditionnelles (révélées), ni par des raisonnements irréfutables, ne peut pas être récusée.

[62] Dans ce deuxième point, Ibn Taymiyya prouve qu'une grande partie des attributs divins rejetés par les rationalistes est en réalité parfaitement démontrable rationnellement. Ainsi, les bienfaits accordés aux êtres vivants comme la profusion de tous les éléments nécessaires à leur subsistance (l'air, l'eau, nourriture, etc.) prouve la bonté et l'attention toute particulière du Créateur envers les êtres qu'Il a créés.

[63] L'auteur fait ici allusion aux conséquences positives de l'application des commandements religieux, comme les règles d'hygiène qui préviennent les maladies, les lois pénales et la gouvernance qui empêchent le délitement et la dégradation de la société. L'auteur y voit la preuve de l'infinie sagesse du Créateur qui connait et enseigne les règles qui permettent l'épanouissement de l'homme.

démontrent la Volonté d'Allah certes, mais surtout les finalités dernières qu'Il leur a assignées. D'ailleurs, le Coran expose davantage les sagesses et les bienfaits contenus dans ce qu'Il a créé, bien plus qu'il n'expose la notion de volonté[64].

Réponse aux mutazilites

Si l'interlocuteur appartient à ceux qui rejettent les attributs divins tout en reconnaissant Ses « noms », tels les mutazilites qui disent : « Allah est Vivant, Savant, Puissant » mais refusent de Lui reconnaitre les qualités de vie, de science et de puissance, nous lui répondons : « il n'y a aucune différence entre reconnaitre les attributs et reconnaitre les noms ». En effet, tu prétends que reconnaitre à Allah des qualités telles que la vie, la science et la puissance est une forme d'anthropomorphisme *(tashbîh)* et d'affirmation de la corporalité divine (*tajsîm*), car nous ne trouvons dans le monde visible aucun être doté d'attributs qui ne soit corporel. Dans ce cas, je te réponds : « tu ne trouveras pas non plus dans le visible, d'être appelé "vivant", "savant" ou "puissant" qui ne soit également corporel. Donc, si tu renies [les attributs divins] car tu ne les trouves pas dans le monde visible si ce n'est associé à un corps, dans ce cas renie également les noms divins, renie même tout concept car tu ne trouveras dans le monde visible rien de tout cela qui ne soit associé à un corps ». Comme tous les arguments utilisés par les négateurs des attributs divins, la réponse que l'on oppose à ceux-ci est valable également contre ceux qui attestent des noms divins [sans reconnaitre les attributs].

Ceux qui rejettent simultanément les noms et les attributs

Si maintenant l'interlocuteur appartient aux négateurs extrémistes, qui nient à la fois les noms divins et Ses attributs, en disant : « Allah n'est ni existant, ni vivant, ni savant, ni puissant, car tous ces noms ne peuvent convenir qu'aux êtres qu'Il a créés ou qu'il ne s'agit là que de métaphores, car reconnaitre [ces noms et attributs] reviendrait à Le faire ressembler à

---

[64] Dans le premier point, Ibn Taymiyya affirmait que l'absence de preuve d'une chose n'implique pas son inexistence, et dans le deuxième point il renchérit en précisant qu'en réalité, la Raison nous permet de déduire ces points du dogme niés par les Rationalistes.

tout existant, vivant, savant et puissant ». On lui répond : « C'est la même chose lorsque tu dis qu'Il n'est ni existant, ni vivant, ni savant, ni puissant, car tu Le fais ressembler à des inexistants (*ma'dûmât*), ce qui est bien pire que de Le faire ressembler à des existants ». S'il répond : « je nie à la fois la négation et l'affirmation ». Nous lui disons : « cela t'oblige à Le faire ressembler à ce qui réunit les deux contradictoires, à savoir les "impossibles" (*mumtani'ât*) car il est impossible qu'une chose soit à la fois existante et non-existante, ou non-existante et non non-existante ». Il est impossible de décrire une chose en réunissant les qualités d'existence et d'inexistence, de vie et de mort, de savoir et d'ignorance, ou de le décrire par la négation d'existence et du néant, la négation de la vie et de la mort ou la négation du savoir et de l'ignorance ». Si tu réponds : « La négation des deux contradictoires n'est impossible que pour décrire des êtres à qui s'applique ces deux [contradictoires], deux choses qui s'opposent sur le mode néant/possession, et non sur le mode positif/négatif[65]. Par exemple, on ne peut pas dire d'un mur qu'il est aveugle et non-voyant, non-vivant et non-mort, du fait que ces deux négations ne s'appliquent pas à lui ». Nous lui répondons :

1/ Cet argument n'est pas valide pour les notions d'existence et de néant, car celles-ci s'opposent à la manière du positif et du négatif selon l'avis unanime des maitres en Logique. L'absence de l'un implique la présence de l'autre. Et concernant les notions que tu as citées de vie, de mort, de

---

[65] L'interlocuteur fictif invoque ici la distinction entre contradictoires et contraires :
-**Les contradictoires** sont deux catégories opposées qui ne peuvent être ni réunies, ni rejetées simultanément. Exemple : les deux catégories humain et non-humain. Toute chose est soit humaine soit non-humaine ; elle ne peut simultanément appartenir aux deux catégories, ni simultanément ne pas appartenir aux deux.
-**Les contraires** sont deux catégories opposées qui ne peuvent être réunies, mais qui peuvent être rejetées simultanément. Exemple : les humains et les Végétaux. Une chose ne peut simultanément être humaine et végétale, mais elle peut être simultanément non humaine, et non végétale. Exemple : le loup car il est un animal.
Cet argument est invoqué par les rationalistes extrémistes pour justifier leur négation des attributs divins. Ils disent que dire qu'Allah n'est pas voyant, ne signifie pas qu'Il est aveugle, car ils prétendent rejeter les deux contraires simultanément. L'argumentaire d'Ibn Taymiyya va consister à prouver que ces catégories ne sont pas des « contraires » qu'on pourrait nier simultanément, mais des « contradictoires ».

savoir et d'ignorance : il s'agit là de terminologies forgées par les philosophes péripatéticiens[66]. Or, les concepts terminologiques ne peuvent pas servir de preuves à la négation de vérités rationnelles. Allah a dit :

وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ
وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ﴿٢١﴾

> {Quant aux idoles qu'ils invoquent en dehors d'Allah, non seulement elles n'ont rien créé mais elles-mêmes ont été créées * Elles sont mortes, et non vivantes, et elles ne savent même pas quand leurs adorateurs seront ressuscités} (Coran 16.20-21)

Ainsi, Allah qualifia les objets inanimés de « morts »[67] : c'est une définition bien connue en langue arabe et autres.

2/ Ce qui ne peut être décrit par les qualités de vie et de mort, de vue et de cécité et toute autre forme d'opposé, est bien inférieur à la chose qui accepte les deux opposés. En effet, l'aveugle qui avait potentiellement la capacité de voir jouit d'une meilleure condition que l'objet inerte à qui ne s'applique aucun des deux opposés. Ainsi, tu essayes de fuir la ressemblance entre Allah et des êtres animés qui possèdent certaines qualités parfaites, pour Lui attribuer des caractéristiques propres aux objets inanimés totalement dépourvus de ces qualités. De plus, une chose à qui ne s'appliquent pas les qualités d'existence et de néant est dans un état d' « impossibilité » bien plus grand que la chose qui accepte l'existence ou le néant, ou même que la chose qui réunit l'existence et le néant tout à la fois, ou inversement qui en est dépourvu simultanément. De ce fait, si tu renies à Allah la possibilité de recevoir les qualités d'existence et de néant,

---

[66] *Mashshâ'ûn* = « ceux qui marchent ». Il s'agit des adeptes de l'école philosophique aristotélicienne. Aristote dans son lycée à Athènes, avait en effet, l'habitude de donner ses cours en marchant accompagné de ses élèves. D'où cette appellation de « péripatéticiens » qui leur fut donnée : « ceux qui marchent »

[67] Avec ce verset qui décrit les idoles de pierre et de bois qui sont des objets inertes comme « morts », Ibn Taymiyya prouve que le concept de « mort » s'applique à tout ce qui n'a pas de vie. Il s'agit donc de contradictoires et non de contraires. Il prouve ainsi que les tendances qui renient à Allah le nom de « Vivant », lui appliquent implicitement le nom de « mort ».

tu L'abaisses à un degré d' « impossibilité » bien plus grand que si tu lui reniais simplement l'existence et le néant[68]. Et si la Raison n'est même pas capable de concevoir [cette négation conjuguée de l'existence et de l'inexistence] cela prouve l'impossibilité totale de ce cas. Ainsi, tu fais de « l'Existant nécessaire » *(al-wujûd al-wâjib)*[69] à qui le néant ne s'applique pas, l'impossible par excellence. Ce discours est donc le comble de la contradiction et de l'erreur.

Parmi ces ésotéristes, certains rejettent les deux contradictoires simultanément : existence et néant. Or, les rejeter simultanément ou les réunir simultanément revient au même. D'autres disent : « je ne reconnais aucun des deux ». Son obstination à ne reconnaitre aucun des deux contraires pour une même chose, n'interdit pas la réalisation de l'autre, au même titre que « l'ignorance de l'ignorant », ou « le mutisme du muet », qui n'évoque aucune vérité. Si une chose ne peut être qualifiée ni d'existant, ni de néant, elle serait dans un état d'impossibilité plus grand qu'une chose qui accepte l'un de ces deux contraires, et à qui on le nierait. Donc une chose qui ne peut intrinsèquement pas recevoir les qualités de vie et de mort, savoir et ignorance, puissance et impotence, parole et mutisme, vue et cécité, ouïe et surdité, est plus proche du néant et de l'impossibilité que la chose qui peut recevoir ces qualités, même si elles lui sont niées simultanément. Dès lors, la négation des deux opposés à une chose susceptible de recevoir ces attributs, la rapproche de l' « existence » et du « possible ». Or, les attributs que l'« Existant nécessaire » peut recevoir, doivent Lui être reconnus obligatoirement, car Ses attributs ne peuvent se limiter à autre que Lui. En résumé, si la qualification est possible, elle devient obligatoire, et si le qualifiant est possible, il devient obligatoire. Ce sujet a déjà été développé ailleurs, où il a été expliqué qu'il

---

[68] Shaykh al-Islam fait ici une distinction entre le fait de renier à un objet une qualité présentement et le fait de lui renier cette qualité dans l'absolu.

[69] C'est une expression propre aux philosophes arabes, utilisée notamment par Avicenne pour décrire Dieu. Par ce procédé, Ibn Taymiyya démontre la contradiction absolue de leur système de pensée : ils donnent à Dieu le qualificatif d'existant nécessaire, tout en Le décrivant selon des attributs propres au néant.

était obligatoire de Lui reconnaitre les attributs de perfection qui ne contiennent aucun défaut d'aucune manière que ce soit[70].

Par ailleurs, le fait de donner un même nom ou un même qualificatif [à Allah et à un être créé] ne constitue pas une forme d'anthropomorphisme (*tashbîh*) ou de comparationnisme (*tamthîl*) que la Loi divine et la raison humaine condamnent. Elles condamnent simplement l'association des deux dans ce qui est propre au Créateur, selon des spécificités qui relèvent de l'obligatoire (*wujûb*), de la possibilité ou de l'impossibilité. Il est totalement interdit d'associer en cela à Allah des êtres créés, ou de L'associer dans l'une de Ses spécificités, glorifié soit-Il. Quant [aux attributs divins] que tu renies, ils sont établis par la Tradition révélée et confirmés par la raison humaine. Le fait de qualifier ces attributs d'anthropomorphisme et de corporalité est une manipulation des ignorants qui pensent que tout nom divin qui peut par ailleurs désigner un être créé, doit être renié en totalité. De cette manière, il suffirait à n'importe quel charlatan de prononcer quelques attributs divins pour faire fuir certaines personnes et leur faire démentir la Vérité établie par la Révélation et confirmée par la Raison. C'est ainsi que les athées ont réussi à dégrader la pratique et la conception de la religion de certaines tendances de l'Islam[71], jusqu'à les faire tomber dans la mécréance et l'ignorance les plus abjectes, ainsi que dans l'égarement et le dévoiement les plus profonds.

La question de l' « agencement » (at-tarkib)

Maintenant, si les négateurs des attributs divins disent : « affirmer qu'Allah réunit les qualités de science, puissance et volonté, implique la

---

[70] Allusion à son épître : « *Tafsîl al-Ijmâl fîma yajibu lillah mina as-Sifât al-kamâl* », parue dans *Majmû' ar-rasâ-il wa al-Masâ-il*. Voir : http://shamela.ws/index.php/book/11730

[71] Ibn Taymiyya souligne avec raison que ces idées abstractionnistes ont été introduites en Islam par la philosophie grecque et des religions païennes, comme le mazdéisme. Il est avéré que les fondateurs du mutazilisme et du qarmatisme ont été influencé directement par des philosophes et des prêtres mazdéens.

pluralité des attributs, ce qui est un agencement invalide »[72]. On leur répond : « Vous, vous affirmez qu'Allah est "l'Existant nécessaire, à la fois Raison, raisonné et rationnel, aimant et aimé, etc."[73]. Ces deux définitions ne sont-elles pas semblables ? Voilà des concepts multiples et divergents dans notre esprit, ce qui est d'après vous un agencement de concepts. Pourtant vous le reconnaissez et vous l'appelez même unicité divine (*tawhîd*) ». S'ils répondent : « cette formulation exprime le dogme véritable de l'unicité divine, il ne représente donc pas d'agencement invalide ». Nous leur répondons : « donc, décrire l'Essence selon des qualités qui lui sont intrinsèques constitue en réalité l'affirmation de l'unicité divine [malgré la pluralité des noms] et ne constitue pas un agencement de concepts invalides »[74]. La Raison nous permet de comprendre que le sens du mot « savant » n'est pas équivalent au sens de « puissant », ni que l'Essence [d'Allah] soit l'essence [des attributs] savant et puissant. Celui qui prétend qu'un attribut partage la même essence qu'un autre, ou que le qualifiant partage la même essence que le qualifié[75], fait preuve de la pire forme de sophisme[76]. De plus, il est auto-

---

[72] L'agencement est un concept créé par certains courants négateurs des attributs divins qui arguent du fait qu'il y a une contradiction entre la pluralité des noms divins et le principe d' « unicité » (*Tawhîd*). Il est donc invalide, selon eux, d' « agencer » Essence divine et attributs divins. Ce passage s'adresse en priorité aux *falâsifa* qui ont invoqué précisément l'argument de l'agencement invalide des attributs, comme Ibn Sina (Avicenne) dans son livre « *An-Najât* ».

[73] Il reprend une formule utilisée par de nombreux philosophes arabes pour définir conceptuellement Dieu. Il montre ainsi que même leur définition du divin est un « agencement » d'attributs et de concepts.

[74] Comme les philosophes rejettent les attributs divins présents dans le Coran, en affirmant que leur pluralité contredit l'unicité divine, Ibn Taymiyya reprend les descriptions conceptuelles et vaniteuses de Dieu qu'on retrouve dans les écrits des *falâsifa*. Il souligne que leurs descriptions se composent aussi de concepts divers. De ce fait, si la pluralité de noms divins remettait en cause le *tawhîd*, leurs descriptions philosophiques le feraient tout autant. Or, les *falâsifa* prétendent que leurs descriptions réalisent le véritable *tawhîd*.

[75] Pour l'ensemble des rationalistes, il est intolérable d'affirmer qu'Allah en tant qu'Essence, serait distinct de Ses attributs. Il s'agit encore une fois, pour eux, d'un anthropomorphisme. Ils rejettent donc à la fois la pluralité des attributs, qui pour eux ne font qu'un, et ils rejettent les attributs, car ils impliqueraient selon eux une distinction entre l'Essence divine et les attributs qui Lui sont inférants.

[76] Ibn Taymiyya les accuse tout d'abord de sophisme, dans la mesure où ils manipulent les mots et font des constructions logiques erronées pour imposer des doctrines totalement fausses

contradictoire car il sous-entend que l'existence d'un être est équivalente à l'existence d'un autre. Il n'y aurait alors qu'une seule existence d'un point de vue réel, et non plus conceptuel[77]. Dans ce cas, si l'existence du possible [ex : être humain] était l'existence de l'Obligatoire [Dieu], alors l'existence de tout créé (qui disparait après avoir existé et existe après avoir été néant) serait la même existence que le Vrai, l'Antérieur et Eternel qui n'est pas soumis au néant. Dans ce cas, l' « Existant nécessaire » [Allah] serait décrit de manière anthropomorphique et corporelle, avec toutes les insuffisances et les défectuosités [propres aux créés], comme l'affirment implicitement les partisans de « l'unité de l'existence » qui établissent ce faux principe. Les affirmations des négateurs d'attributs sont donc fausses dans tous les cas[78]. Leur argumentation ne résiste pas à ses réciproques, car tout négateur [des attributs divins] ne peut rejeter les attributs que le Prophète (ﷺ) a enseignés, de peur de commettre un blasphème, sans reconnaitre par ailleurs un concept similaire à celui qu'il a fui. Il est contraint en fin de compte de reconnaitre « un Existant nécessaire, antérieur, doté d'attributs

---

et absurdes. On pourrait tempérer ce jugement en soulignant que les Sophistes grecs faisaient volontairement des manipulations de langage pour influencer les foules, mais qu'ils ne croyaient pas eux-mêmes en la validité de leur discours. Or, ces rationalistes musulmans croient réellement en leurs arguments et doctrines et ne sont pas assez intelligents pour en saisir les erreurs et les contradictions.

[77] Ibn Taymiyya touche au fond du problème en opposant Réel et Conceptuel, L'essence et le genre. C'est-à-dire que les rationalistes, influencés par la philosophie, donnent aux mots, aux concepts et aux catégories une existence réelle. De ce fait, ils imaginent les concepts de « science », « puissance » et autres, attribués à Allah, comme des éléments réels distincts de l' « Essence divine », ce qui serait pour eux une forme de pluralisme. Ibn Taymiyya conteste leur vision à la base, en réaffirmant que les concepts n'ont pas d'existence propre, mais ne sont que des conventions pour désigner des réalités, qui en l'occurrence, nous échappent.

[78] Pour répondre aux accusations d'anthropomorphisme, Ibn Taymiyya souligne que la définition des concepts d'essence et d'existence que ces rationalistes utilisent dans ce débat contre les partisans de la Sunna, implique indirectement un véritable anthropomorphisme. Car, tout comme certaines tendances soufies qui professent une forme de panthéisme avec la doctrine de « l'unité de l'existence », ces philosophes affirment que l'essence est une, ce qui implique que l'existence de Dieu serait consubstantielle à celle des hommes et de toute autre créature vivante. Leur théorie « ne résiste pas à ses réciproques » car la définition des concepts d'essence et d'existence que ces rationalistes utilisent pour accuser d'anthropomorphisme les partisans de la Sunna, implique elle-même une similarité linguistique avec des êtres créés, ce qui serait selon leur raisonnement, un grand blasphème.

qui le différencient de tout autre et qu'en rien Il n'est semblable à ce qu'Il a créé ». Nous lui disons : « il en est ainsi pour l'ensemble des attributs divins. Tout nom ou attribut que nous reconnaissons à Allah entraine forcément un point commun qui crée une connivence linguistique entre les qualifiés. Sans cela, le discours [révélé] nous serait incompréhensible. Mais nous savons que ce qui est spécifique à Allah et qui le distingue de sa création est bien plus grand que notre conscience et notre imagination ne peuvent le concevoir ». Cela est encore plus manifeste dans le second principe.

2° La question de l'Essence

Notre position sur les attributs divins implique une position analogue sur l'essence divine (*adh-Dhât*) : rien ne peut être semblable à Allah, ni dans l'essence ni dans les attributs, ni dans les actions. Puisque Son essence véritable n'est pas comparable aux autres essences, cette Essence est dotée d'attributs véritables qui ne sont eux-mêmes pas comparables aux attributs des autres essences. A la question suivante : « comment Allah s'est-Il établi sur le Trône ? », nous répondons la même réponse que celle de Rabî'a[79] et de Mâlik et d'autres à leurs époques : « l'installation sur le Trône est reconnue, le comment est inconnu, la foi en cette installation est obligatoire et la question à son sujet est une hérésie ! »[80]. Cette question, en effet, concerne un sujet que l'homme ignore totalement et à laquelle il est impossible de répondre. Il en est de même pour cette autre question :

-« Comment Allah descend-Il dans le ciel inférieur ? »

Nous rétorquons au questionneur :

-« Comment est Allah ? »

Il répondra :

-« Je l'ignore ! »

---

[79] Il s'agit de Rabî'a ibn Abî 'Abdul-Rahmân Farrûkh al-Madanî mort en 136H. Il comptait parmi les muftis les plus réputés de Médine à son époque.

[80] Cette phrase a été rapportée par Al-Lalkâî dans son livre *Sharh Usûl 'itiqâd ahl as-Sunna*.

Alors Nous disons :

-« Nous aussi, nous ignorons comment Il descend ! ».

En effet, la connaissance intrinsèque d'un qualifiant, implique une connaissance intrinsèque du qualifié, car le qualifiant dépend et découle du qualifié. Comment peux-tu me demander de connaitre la nature de Son ouïe, Sa vue, Sa parole, Sa descente et Son établissement [sur le Trône], alors que toi-même tu ignores la nature de Son Essence ?! Et si tu reconnais qu'Il possède une Essence véritable qui existe en soi, dont émanent des qualités de perfection et que rien ne Lui est semblable, dans ce cas, Son ouïe, Sa vue, Sa Parole, Sa descente, et Son établissement existent aussi en eux-mêmes. Il est doté d'attributs de perfection qui ne ressemblent en rien à l'ouïe, la vue, la parole, la descente et l'établissement des êtres créés. Cette compréhension des choses est la conclusion nécessaire de la Raison et de l'interprétation des textes révélés.

Si quelqu'un reconnait une partie des attributs divins et rejette les autres en invoquant la Raison, dans ce cas les attributs enseignés par le Livre et la Sunna qu'il rejette impliquent les mêmes choses que ceux qu'il reconnait. Si on lui demande de faire la distinction entre les attributs qu'il reconnait et ceux qu'il renie en terme de « gravité » [blasphème], il ne trouvera en réalité aucune différence entre les deux. C'est pour cette raison que ceux qui renient certains attributs divins et en reconnaissent d'autres, qu'ils s'abstiennent de donner une interprétation (*tafwidh*) ou qu'ils donnent un sens métaphorique en changeant le sens des mots[81], ne parviennent jamais à s'accorder sur un seul modèle théorique (*qânûn*)[82]. Si on leur demande : « Pourquoi reconnaissez-vous tels attributs au sens propre et tentez-vous

[81] Certains revendiquent le *tafwidh* ; c'est-à-dire qu'ils renoncent à donner une interprétation aux noms divins, et les autres revendiquent le *ta-wil*, c'est-à-dire, dans leur jargon, l'interprétation métaphorique des noms divins.

[82] Les rationalistes qui rejettent tout ou partie des attributs divins sont divisés en d'innombrables tendances car les règles logiques qu'ils professent pour renier certains attributs devraient aussi s'appliquer aux attributs qu'ils ne rejettent point. De ce fait, ils ne s'accordent jamais pour savoir où placer la limite entre les attributs qu'ils doivent reconnaitre et ceux qu'ils rejettent, et ils se fragmentent en conséquence en de multiples sectes.

de donner à tel autre un sens figuré, alors que la question est identique dans les deux cas ? ». Ils ne pourront donner aucune réponse satisfaisante car leur doctrine est totalement contradictoire dans sa négation de certains attributs, ainsi que dans l'affirmation de certains autres. En effet celui qui donne un sens métaphorique aux textes, c'est-à-dire qu'il remplace le sens originel du texte par un autre sens, le sens figuré de remplacement pose finalement les mêmes problématiques que le sens propre. Par exemple, si quelqu'un dit que l'amour d'Allah, Sa joie, Sa colère et Son courroux doivent être interprétés métaphoriquement par Sa « volonté d'infliger récompense et châtiment », dans ce cas, la notion de volonté [divine] comporte les mêmes problématiques[83] que les notions d'amour, de courroux, de joie, et de colère.

Si maintenant ils expliquent cela par les actions d'Allah, à savoir les châtiments et les récompenses qu'Il créé, alors cette explication soulève les mêmes problématiques que ce qu'ils fuyaient. En effet, une action implique un « acteur » [un verbe implique un sujet]. Or les châtiments et les récompenses sont des actes produits par les actions d'aimer, d'être satisfait, d'être en colère et dont l'acteur est « Celui qui punit » (*al-Mu'âqqib*), « Celui qui offre la grâce » (*al-Muthib*). En conclusion, s'ils définissent l'action [d'infliger châtiments et récompenses] comme des actes similaires à l'action des humains dans le monde visible, ils commettent là une forme de comparationnisme, mais s'ils reconnaissent cela d'une autre manière, alors il faut étendre cette conception à l'ensemble des attributs.

---

[83] C'est-à-dire que les dénégateurs qui voient dans les notions d'amour, de colère et de joie une forme d'anthropomorphisme et préfèrent leur donner le sens symbolique de volonté divine. Ibn Taymiyya leur rétorque que la notion prétendument métaphorique de volonté divine implique également, selon leur raisonnement, une forme d'anthropomorphisme, puisque les êtres humains sont eux-mêmes dotés de « volonté ».

Chapitre 2 - Les deux exemples

Nous allons maintenant donner deux exemples qui permettent d'illustrer ce sujet :

Premier exemple : les objets du Paradis

Allah nous a informés que des éléments créés sont présents au Paradis, tels différents types d'aliments, de boissons, de vêtements et d'habitations. Il nous a aussi informés qu'il y avait du lait, du miel, du vin, de l'eau, de la viande, des fruits, de la soie, de l'or, de l'argent, des Houris et des Palais. A ce sujet, Ibn 'Abbâs a dit :

ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء

> « Les choses de cette existence terrestre n'ont en commun avec les choses du Paradis, que le nom ! »[84]

Ainsi, toutes ces choses réelles dont Allah nous a parlé peuvent avoir le même nom que ce qui compose notre monde, mais ne leur sont en rien comparables. Au contraire, la différence entre [les choses du monde ici-bas et les choses de l'Au-delà] est telle qu'Allah seul en connait la teneur. De ce fait, le Créateur, qu'Il soit glorifié, diffère des êtres créés, encore plus que ne diffèrent les choses créées les unes par rapport aux autres. De même qu'Il diffère des êtres créés davantage que ne diffèrent les éléments de cette vie par rapport aux éléments de l'Au-delà. En effet, le créé est plus proche du créé dont il partage le nom, que le Créant par rapport au créé, ceci est parfaitement évident. Pourtant les hommes se sont divisés sur cette question en trois doctrines :

1° Les premiers sont les Anciens (*salaf*), l'élite de l'Oumma et leurs disciples : ils ont foi en ce qu'Allah a révélé au sujet de Lui-même et au sujet du Jour dernier, tout en étant conscients de l'incommensurable différence qui sépare les choses de cette vie et celles de l'Au-delà, et qu'Allah diffère des créés davantage encore.

---

[84] Rapporté par Waqi' : transmission authentique (*isnâd sahîh*).

2° Les seconds reconnaissent les informations révélées par Allah au sujet des châtiments et des récompenses de l'Au-delà, tout en reniant une grande partie des attributs qui ont été révélés. C'est la position notamment de plusieurs branches des rationalistes, tels que les mutazilites et ceux qui les suivent.

3° Le troisième groupe renie l'un et l'autre [châtiments et récompenses de l'Au-delà et les attributs]. Il s'agit des qarmates, des ésotéristes et des philosophes péripatéticiens, ainsi que leurs congénères parmi les athées. Ils rejettent en totalité les informations révélées par Allah au sujet de Lui-même et de l'Au-delà. Beaucoup d'entre eux abordent les interdits et commandements divins, selon le même procédé[85]. Ils donnent aux enseignements de la Loi divine et aux interdits des interprétations ésotériques, qui contreviennent aux principes reconnus par les Musulmans. Ils donnent ainsi aux cinq prières canoniques, au jeûne du mois de ramadan et au pèlerinage de la Mecque des interprétations symboliques. Ils disent : « les cinq prières signifient l'initiation aux secrets, le jeûne du ramadan signifie l'occultation de ces secrets et le pèlerinage signifie la visite des maitres de leur obédience » ainsi que d'autres interprétations que la Raison nous amène nécessairement à décrire comme des mensonges et des calomnies à l'endroit des Messagers d'Allah (ﷺ), déformation de la parole d'Allah et de Son Prophète ainsi que blasphème à l'encontre des versets divins. Ils disent aussi : « les législations divines ne s'imposent qu'à la masse et non aux élites. ». Quand un individu atteint, selon eux, le niveau d'initié, puis de maitre, puis qu'il atteint l'unité avec Dieu, il se voit exempté des obligations et interdits religieux. Certaines de ces sectes sont apparentées aux courants soufis et initiatiques. Les

---

[85] Ibn Taymiyya précise que cette troisième tendance étend le principe de *ta-wil*, d'interprétation métaphorique, à l'ensemble des enseignements religieux et non pas seulement aux attributs divins. Alors que les mutazilites et les acharites limitent l'interprétation allégorique aux noms divins, les qarmates et les philosophes considèrent que même les commandements religieux ne doivent pas être compris selon leur sens apparent d'actes rituels et d'interdits, mais comme des pratiques spirituelles intérieures. L'auteur donne ensuite quelques exemples éloquents.

batinistes[86] (ésotéristes) païens : les Musulmans de toutes tendances s'accordent d'ailleurs à les considérer comme plus impies que les Juifs et les Chrétiens. Les arguments invoqués par les croyants qui reconnaissent les noms divins à l'encontre de ces impies, sont valables pour tous ceux qui partagent leur impiété.

S'il reconnait à Allah, le Très-Haut, Ses attributs légitimes et renie toute forme de ressemblance entre Lui et la création, comme l'attestent les versets révélés en toute clarté : celui-ci adhère à la Vérité confirmée par la Raison et la Révélation et détruit de la sorte les fondements de l'impiété et de l'égarement. Il n'est donc pas permis d'émettre, au sujet d'Allah, des comparaisons qui impliquent une ressemblance entre Lui et les éléments de Sa création. Allah, rien ne lui est comparable, car Il est {l'Exemple Suprême}[87] (Coran 60.16)[88]. Il est donc interdit de L'associer à un syllogisme comparatif ou une analogie qui impliqueraient la similarité entre les éléments qui la composent[89]. Mais on applique envers Lui le

---

[86] Le terme batiniste, que nous avons généralement traduit par ésotériste, se divise en deux courants :
-le premier considère que le Coran et la Sunna comportent un sens ésotérique qui diffère du sens apparent. Ceux-là se détournent des actes rituels comme la prière, le jeûne etc. en arguant du sens symbolique de ces commandements. Ils professent aussi une forme de panthéisme et affirment que les commandements religieux ne s'appliquent qu'aux vulgaires. Il s'agit principalement des qarmates.
-Les seconds, plus modérés n'étendent pas en revanche le sens symbolique aux actes rituels et respectent les commandements comme l'ensemble des Musulmans, c'est le cas d'une majorité de soufis.

[87] لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

[88] Les exégètes rappellent que ce verset fait allusion aux croyances des païens qui disaient que les anges étaient les filles de Dieu. Pour Ibn Taymiyya ce verset énonce une règle générale dans la description d'Allah qui est l'Exemple Suprême. Cette règle « *consiste à considérer que toute qualité attribuée à un être, revient à Allah en priorité, et que tout défaut dont un être est exempt, Allah doit en être exempté en priorité* ».

[89] Si une analogie est faite entre Allah et un être créé, il faut garder à l'esprit que les deux sujets ne sont en rien comparables. Il existe de nombreuses paraboles dans le Coran et dans la Bible qui mettent en parallèle Allah et les hommes afin de donner un enseignement. C'est le cas par exemple dans ce verset : {Allah vous propose un exemple tiré de vous-mêmes. Seriez-vous disposés à associer vos propres esclaves dans les biens que Nous avons octroyés de manière à en faire vos égaux et à les craindre comme vous craignez ceux d'entre vous. C'est ainsi que nous

principe de l'{Exemple suprême} qui consiste à considérer que toute qualité attribuée à un être, revient à Allah en priorité, et que tout défaut dont un être est exempté, Allah doit en être exempté en priorité[90]. Ainsi quand un créé ne peut être comparé à un autre créé malgré qu'ils partagent le même nom[91], le Créant est plus en droit de ne pas être comparé au créé, même si leurs noms coïncident.

Second exemple : la nature de l'âme

L'âme a été décrite selon des caractéristiques affirmatives et négatives. Les textes révélés nous informent qu'elle s'élève et monte de ciel en ciel, qu'elle est retirée du corps et en « coule » comme un cheveu que l'on extrairait d'une pâte. Pourtant les hommes sont perplexes quand à la nature de l'âme et se sont donc divisés :

1° Les rationalistes affirment que l'âme est une partie du corps ou l'une de ses caractéristiques. Certains d'entre eux disent qu'elle désigne le souffle et l'alternance de l'expiration et de l'inspiration dans le corps. D'autres disent qu'il s'agit de la vitalité ou du caractère, voire même du corps en son entier.

2° Certains courants philosophiques décrivent l'âme selon les mêmes caractéristiques dont ils se servent pour décrire l'Existant nécessaire [Dieu], et qui sont des caractéristiques propres à des « impossibles ». Ils disent : « l'âme n'est pas interne au corps ni externe, elle n'est pas distincte de lui ni consubstantielle, ni mobile ni inerte, elle ne peut ni s'élever ni

---

exposons les signes pour des gens qui raisonnent.} (Coran 30.28). Ce verset met Allah en comparaison avec un homme possédant des esclaves. Il signifie que puisqu'un maitre n'est pas disposé à reconnaitre ses esclaves comme ses égaux, Allah est légitimement encore moins disposé à reconnaitre des êtres créés comme Ses égaux dignes de recevoir un culte. Pourtant, cette comparaison n'implique nulle similarité entre Allah et un humain possédant des esclaves, car ce qui est mis en comparaison c'est la relation d'un maitre vis-à-vis des subordonnés.

[90] Cette règle inverse le rapport d'imitation : les négateurs d'attributs divins considèrent qu'en disant qu'Allah est « voyant », on le fait ressembler aux hommes, alors que ce sont les hommes qui ont en commun avec Allah certaines de Ses qualités.

[91] Dans l'exemple qu'il a donné, la comparaison étant impossible entre un objet créé comme les « verres du Paradis » et les objets créés présents dans notre réalité, la comparaison entre un créé et le Créant est d'autant plus impossible.

descendre, elle n'est ni corporelle ni contingence ». Parfois, ils disent : « l'âme n'est pas consciente des choses matérielles, des réalités qui existent dans le monde extérieur, elle ne peut concevoir que les idées universelles et intelligibles »[92]. Ils disent aussi : « l'âme n'est pas dans le monde ni hors du monde, ni distincte ni consubstantielle ». Ils veulent dire que l'âme n'est pas à l'intérieur des corps terrestres ni à l'extérieur, selon la définition qu'ils donnent des « corps » comme étant des éléments appréhendables par les sens[93]. Ils la décrivent comme une substance ne pouvant pas être appréhendée par les sens, ainsi que d'autres descriptions négatives qui l'assimilent à un néant ou un impossible. Si on leur rétorque : « votre affirmation est impossible si on la soumet à l'examen de la raison ». Ils répondent : « Au contraire, cela est possible puisque les idées existent et pourtant elles ne peuvent pas être appréhendées par les sens ». Ils ignorent ainsi le fait que ces idées abstraites n'existent de manière absolue que dans nos consciences et non dans la réalité. Ils abordent les sujets relatifs à la vie matérielle et à l'Au-delà en se basant sur ces raisonnements imaginaux[94] et dont même la plupart des ignorants sont capables de percevoir l'erreur.

Très souvent, les négateurs comme les « affirmationistes » sont perplexes au sujet de l'âme. La raison en est que l'âme, appelée par les philosophes

---

[92] Dans la droite lignée de l'idéalisme platonicien, certains philosophes prétendaient que l'âme, une fois extraite du corps, accède directement au monde supérieur des idées, dont elle est d'ailleurs originaire. L'âme seule n'a pas, selon eux, conscience des phénomènes bassement matériels du monde terrestre et visible.

[93] Platon déclare au sujet de l'âme dans *le Timée* : « l'âme est invisible, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des corps visibles » (p104). Pour les courants musulmans influencés par la philosophie, l'âme n'est pas « matérielle ». Pour Ibn Taymiyya, bien que l'âme soit d'une nature totalement différente à tout ce qu'on connait dans le monde visible, elle constitue bien une « substance » matérielle et non une idée désincarnée.

[94] « Raisonnements imaginaux » (*khayâl*) : soit Ibn Taymiyya veut dire que leurs conceptions sont « imaginaires » dans le sens d'absurdes et déconnectées du réel, mais il est plus probable qu'il voulait dire que leur conception des idées et du monde est « imaginale » en référence à la théorie des idées de Platon et l'allégorie de la Caverne qui affirme que le monde matériel que nous voyons n'est que **l'image** et la projection d'un monde supérieur et véritable, ou encore en référence au concept soufi d' « imagination créatrice » (*khayâl*). Pour Henry Corbin, le concept d'imagination créatrice d'Ibn Arabi n'est d'ailleurs qu'une reformulation islamique de la théorie de Platon.

l'« âme rationnelle »[95], n'est pas de la même espèce que les corps visibles, ni de ce qui les compose et ni de ce qu'ils produisent. Elle appartient à une espèce propre qui diffère totalement de toutes les autres catégories. En conséquence, les uns n'ont donné à l'âme que des qualificatifs de négation qui permettent selon eux de l'opposer aux corps visibles, et les autres donnent à l'âme des qualificatifs qui la rapprochent des corps visibles : ces deux positions sont erronées[96]. De la sorte, les avis qui consistent à affirmer que l'âme est un corps, ou non, doivent être détaillés car les hommes donnent au concept « corps » diverses définitions usuelles qui divergent du sens linguistique. Les linguistes définissent le corps comme étant l'enveloppe charnelle. Dans ce sens, l'âme n'est pas un corps et c'est pour cela que ces mots sont utilisés séparément, comme dans ce verset :

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ

{Lorsque vous les voyez, leurs corps vous remplissent d'étonnement, et lorsqu'ils parlent, vous les écoutez} (Coran 63.4)

Et dans cet autre :

وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ

{Il leur ajouta aisance dans le savoir et le corps} (Coran 2.247)

Certains rationalistes disent que le corps représente « ce qui est ». D'autres disent qu'il représente « ce qui existe en soi », d'autres encore le définissent

---

[95] Expression aristotélicienne présente notamment dans « Ethique à Nicomaque »

[96] Ibn Taymiyya rejette ici aussi bien les abstractionnistes qui donnent à l'âme une définition abstraite, que les littéralistes qui imaginent l'âme comme un élément purement matériel semblable aux organes visibles. Quant à lui, il la définit comme une substance appartenant à une autre espèce totalement différente de ce que nous connaissons et voyons dans la réalité phénoménale. Ne connaissant rien de similaire, la raison humaine est incapable de concevoir cette substance. Ibn Taymiyya réaffirme donc une fois de plus la limite de la raison humaine à produire de manière autonome une connaissance métaphysique, comme il le précise plus loin : *« Cependant, l'entendement humain est trop limité pour pouvoir concevoir la nature réelle de l'âme ou en délimiter les contours, car il ne l'a jusqu'à présent pas vue, ni rien vu de semblable dans le visible. Or, on ne peut connaitre réellement une chose qu'après avoir appréhendé cette chose par l'expérience ou appréhendée quelque chose qui lui est analogue ».*

comme un agencement d'atomes, ou la fusion de la matière et de l'image. Mais tous s'accordent à le définir comme quelque chose d'appréhendable par les sens. D'autres ne définissent pas le corps comme un agencement, mais comme une substance appréhendable par les sens, en disant : « il est forcément situé ici ou là ». Or, l'âme peut être visible et suivie du regard de l'agonisant comme l'atteste cette parole du Messager (ﷺ) :

إنّ الروح إذا خرج تبعه البصر

> « Lorsque l'âme sort du corps, les yeux du mourant la suivent du regard »[97]

De plus, elle peut être extraite ou s'élever dans le ciel[98]. L'âme est donc un « corps » selon la définition que nous venons d'exposer, dans le sens où elle existe réellement, qu'elle est vivante, dotée de savoir, capable d'agir, dotée d'ouïe et de vue, capable de s'élever, de descendre, d'aller et venir, etc. Cependant, l'entendement humain est trop limité pour concevoir la nature réelle de l'âme ou en délimiter les contours, car il ne l'a jusqu'à présent pas vue, ni rien vu de semblable dans le visible. Or, on ne peut connaitre réellement une chose qu'après avoir appréhendé cette chose par l'expérience ou appréhendé quelque chose qui lui est analogue. Comme l'âme est qualifiée selon ces attributs [capacité d'entendre, de voir, s'élever, descendre…] sans pour autant ressembler ou se rapprocher des choses que nous connaissons, le Créateur est alors plus en droit [que l'âme] de ne pas être assimilé aux êtres créés tout en étant décrit selon les noms et attributs qui Lui reviennent. Les êtres doués de raison sont encore plus impuissants à concevoir la nature d'Allah et à la délimiter, qu'ils ne peuvent concevoir ou délimiter la nature de l'âme[99]. Ainsi, celui qui réfute les attributs de l'âme tombe dans la dénégation et l'abstractionnisme, quant à celui qui

---

[97] Rapporté dans le Sahih Muslim, selon Umm Salama.

[98] Référence à un hadith rapporté par Ahmad dans son Musnad, d'après al-Barâ ibn 'Âzib, le Prophète (ﷺ) évoque la montée de l'âme du croyant dans le ciel immédiatement après le décès.

[99] Si Ibn Taymiyya a fait cette longue digression sur la nature de l'âme, c'est pour prouver que de la même manière qu'il est impossible à l'entendement humain de concevoir la nature de l'âme, car il s'agit d'une chose qu'il ne connait pas, il est encore plus impossible de concevoir réellement la nature d'Allah. Il est donc vain et absurde de débattre métaphysiquement sur les noms et attributs divins comme le font les philosophes et les rationalistes.

prétend pouvoir la comparer à des choses du visible, se rend coupable d'ignorance tout en donnant à l'âme un descriptif qui ne lui convient pas. Pourtant l'âme existe bel et bien et possède des caractéristiques bien précises. En conséquence, celui qui renie au Créateur (qu'Il soit exalté) Ses attributs se rend coupable de dénégation et d'abstractionnisme bien plus graves, et celui qui Le compare à des éléments de la création se rend coupable d'ignorance et de comparationnisme. Pourtant Allah existe selon des qualités positives et des attributs somptueux.

Chapitre III - Les grandes règles à retenir

Nous allons, dans cette conclusion, résumer les grandes règles à retenir.

La première règle : distinguer les attributs affirmatifs et négatifs

Allah est décrit selon des qualificatifs affirmatifs et négatifs. Les affirmatifs correspondent par exemple à « Savant de toute chose », « Tout-puissant » ou « Voyant et Oyant », et ainsi de suite. Les négatifs correspondent en revanche aux descriptions telles que :

لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ

{La fatigue et le sommeil ne peuvent rien sur Lui} (Coran 2.255)

Il convient de savoir que le négatif ne peut pas évoquer l'éloge ou la perfection, à moins qu'il ne contienne une part d'affirmation. A contrario, la négativité pure ne peut être éloge ou perfection, car la négativité pure est néant pur, et le néant c'est l'inexistence. Or, l'inexistant par principe, n'existe pas, alors comment pourrait-il être éloge ou perfection ? La négativité pure ne peut que qualifier l'inexistant et l'impossible, qui ne peuvent recevoir ni éloge, ni affirmation de la perfection. C'est pour cela que l'ensemble des négations qu'Allah s'est attribuées contiennent indirectement affirmations et éloges, comme :

ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ (إلى قوله تعالى) وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا

{Allah, nulle divinité autre que Lui, le Vivant, l'Absolu. La fatigue et le sommeil ne peuvent rien sur Lui} *jusqu'à :* {Leur préservation [des cieux et de la Terre] ne provoque chez Lui nul harassement.} (Coran 2.255)

La négation de la fatigue et du sommeil implique la perfection de la vie et de l'existence, ce qui exprime avec clarté qu'Il est le Vivant et l'Absolu. De même : {Leur préservation ne provoque chez Lui nul harassement} exprime que l'action de préservation du monde ne peut ni Le peiner, ni L'éreinter. Cela exprime Sa puissance entière et absolue, contrairement à un homme qui, même fort, éprouvera fatigue et harassement en

accomplissant quelque tâche, ce qui constitue une preuve de la limite de sa puissance et la relativité de sa force. Il en est de même pour cette parole du Très-Haut :

لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ

{Aucun atome, dans les cieux ou dans la Terre, n'échappe à son attention} (Coran 34.3)

C'est par la négation, que s'exprime ici la perfection du savoir divin auquel rien ne peut échapper dans l'univers. Ou encore :

وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾

{Nous créâmes les cieux, la Terre et les espaces interstellaires en six jours sans avoir ressenti la moindre lassitude} (Coran 50.38)

La négation de la lassitude, qui se traduit par la fatigue et l'ennui, exprime la puissance absolue et la force sans limite d'Allah, contrairement à un être créé qui est immanquablement atteint par ces formes de fatigue et de surmenage. Il y a aussi cet autre verset :

لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ

{Les regards ne peuvent Le saisir} (Coran 6.103)

Cela signifie que les regards ne peuvent L'englober, comme l'ont expliqué la plupart des oulémas. Mais cela ne réfute pas la possibilité de voir Allah, car seul l'inexistant ne peut être vu et qu'il n'y a rien d'élogieux à dire d'une chose qu'elle est invisible, car dans ce cas l'inexistence serait éloge. Le caractère élogieux réside ici dans le fait qu'il est impossible de comprendre Allah dans Sa globalité même quand on Le voit et même si on Le connait. Ainsi, même si on Le connait, on {ne peut Le cerner de notre savoir}, et même si on Le voit [dans l'Au-delà] on ne peut Le cerner de notre regard. De la sorte, la négation de « la capacité du regard à L'entourer » implique l'affirmation de Sa grandeur, exprimant éloge et attribut de perfection. Tout cela démontre que Sa visibilité est affirmée et

non infirmée[100]. Il indique aussi la possibilité de Le voir avec l'impossibilité de Le cerner[101]. Tel est le credo véridique sur lequel les anciens de notre nation et les grands imams sont tombés d'accord. Si tu médites sur cette question, tu verras que toute négation qui n'implique pas une affirmation n'est jamais utilisée par Allah pour Se décrire Lui-même. Ceux qui ne Lui attribuent que des qualificatifs de pure négation (*sulûb*), décrivent en réalité un dieu sans éloge, voire inexistant. C'est le cas des autres tendances qui partagent cette opinion, comme ceux qui disent : « Allah ne parle pas, ou ne peut être vu, ou Il n'est pas au-delà du monde et n'est pas au dessus du Trône ». Ils disent aussi : « Il n'est pas dans le monde, ni en dehors. Il n'est ni distinct du monde, ni contigu ». Or, tous ces descriptifs peuvent aussi s'appliquer au néant, et ils ne correspondent en aucun cas à des attributs affirmatifs. C'est pour cette raison que Mahmûd ibn Subuktakîn[102] a répondu à ceux qui prononcent de telles allégations contre le Créateur : « Peux-tu nous dire la différence qu'il y a entre ce dieu que tu décris et le néant ? ». Le même raisonnement s'applique sur le fait qu'ils prétendent qu'Il ne peut ni parler, ni descendre : il n'y a en cela aucune éloge, ni affirmation de Sa perfection. Au contraire, ces descriptifs Le comparent au néant et aux choses inachevées. Certaines de ces caractéristiques ne peuvent décrire que des choses inexistantes, et d'autres ne peuvent décrire que des choses inertes ou inachevées. Quant à ceux qui disent qu'Il n'est ni distinct du monde ni à l'intérieur du monde, leurs affirmations sont similaires à ceux qui prétendent qu'Allah n'existe ni par Lui-même ni par autre que Lui, qu'Il n'est ni antérieur au monde, ni ultérieur. Et ceux qui disent qu'Il n'est ni

---

[100] Avec ce raisonnement, Ibn Taymiyya prouve donc que même la « négation » apparente qu'on trouve dans le Coran [on ne peut Le cerner de notre regard] est en réalité une « affirmation » de Sa grandeur.

[101] Ici : capacité de saisir dans sa globalité, d'entourer, de cerner.

[102] Abû al-Qâsim Mahmûd ibn Subuktakîn (361-421H) était un Sultan de l'empire Ghaznévide dont les frontières s'étendaient des confins de l'Inde jusqu'à la ville de Nichapour. Il s'est distingué pour son ardeur au Jihâd et son amour pour le savoir religieux. Les propos cités par Ibn Taymiyya dans ce passage ont été prononcés par le Sultan lors d'un débat qu'il avait organisé entre le rationaliste Abû Bakr Ibn Fûrak et le théologien de tendance qurâmite Muhammad Ibn al-Haysan, au sujet de « l'élévation d'Allah sur le Trône ».

Vivant, ni Oyant, ni Voyant, ni Parlant, affirment alors implicitement qu'Il est mort, sourd, aveugle et muet. S'ils répondent : « être aveugle, c'est perdre la vue, alors que Dieu n'est même pas disposé à recevoir la qualité de vue, car on ne dit pas d'une chose, comme un mur, qu'il est sourd ou aveugle », on leur répond :

1/ Ce sont là des concepts que vous avez forgés car en réalité, toute chose qui n'accepte par les qualités de vie, d'ouïe, de vue ou de parole, peut alors être décrite selon les qualités de mort, de surdité, de cécité et de mutisme.

2/ De plus, tout existant peut être décrit par ces qualificatifs ou leurs contraires. Allah, en effet, est capable de donner la vie à des objets inanimés, comme le bâton de Moïse qu'Il a transformé en serpent et avalait cordes et bâtons.

3/ Par ailleurs, une chose qui ne peut recevoir ces qualificatifs est dans un état de défectuosité bien plus grand que ce qui peut recevoir des qualificatifs même s'il en est dépourvu. Par exemple, un objet inerte à qui on ne peut attribuer vue et cécité, parole et mutisme, est bien inférieur à un être vivant aveugle et muet. En conséquence, s'ils prétendent qu'il est interdit d'attribuer au Créateur ces qualificatifs : cette description est en réalité bien plus blasphématoire que s'ils prétendaient qu'Il est muet, aveugle, etc. Et si on prétend que ces qualificatifs ne s'appliquent pas à Lui, cela constitue une forme de comparaison abusive entre Lui et des objets inertes qui ne peuvent être qualifiés ni par l'un ni par l'autre. Il s'agit là de Le comparer à des objets inertes et non à des êtres animés. Comment après cela osent-ils s'en prendre à d'autres qui, prétendent-ils, comparent Allah à des êtres vivants[103] ?

4/ En outre, la dénégation de ces attributs constitue un dénigrement, tandis que leur reconnaissance est une glorification, car la qualité de vie en tant que telle, et indépendamment de la nature du qualifié, est un attribut de perfection. Il en est de même pour le savoir, la puissance, l'ouïe, la vue, la parole, l'action et autre. Or, ces attributs de perfection, Allah, glorifié

[103] C'est-à-dire : « en donnant à Dieu des qualificatifs qui reviennent aux humains »

soit-Il, est plus digne d'en être qualifié que les êtres créés, car s'Il ne pouvait recevoir ces qualités dont les créés sont parés, Il serait inférieur à eux.

Sache que les jahmites purs (tels que les qarmates et leurs semblables) refusent d'attribuer à Allah les deux contradictoires. Ce qui les amène à dire : « Il est ni existant ni non-existant, Il n'est ni vivant ni non-vivant ». Pourtant, il est bien connu que la négation des deux contradictoires est impossible selon les règles logiques les plus élémentaires, au même titre que la réunion des deux contradictoires. D'autres ne Lui attribuent que le négatif, en disant : « Il est ni vivant, ni oyant, ni voyant ». Ceux-là sont coupables d'une mécréance bien plus grande que les premiers sur certains aspects. Mais sur d'autres aspects, c'est l'inverse. Si nous leur objectons : « votre croyance attribue donc à Allah les qualités opposées de mort, de surdité et de cécité ». Ils répondent : « seulement dans le cas où Il serait disposé à recevoir ce type de qualificatifs ». Or, cette réponse ne fait qu'aggraver l'erreur de leur croyance.

D'autres qui leur sont affiliés disent : « Allah n'est ni dans le monde, ni en dehors du monde ». Quand on leur répond « cela est impossible selon la logique la plus élémentaire, de la même manière que lorsqu'ils disent qu'Il n'est ni antérieur au monde ni ultérieur, ni obligatoire ni possible, qu'Il n'existe pas par Lui-même ni par autrui », ils répondent : « cela serait [impossible] si seulement ces descriptifs [contradictoires] pouvaient s'appliquer à Lui. Or, ces descriptifs ne s'appliquent qu'à des êtres situés dans l'espace. Si la "situation dans l'espace" est niée, les deux contradictoires sont réfutés ». Nous leur répondons : « le principe universel selon lequel rien ne peut échapper simultanément aux deux contradictoires, est un principe absolu auquel aucun existant ne peut faire exception ». Quant à la question de l'espace qui est soulevée ici, s'ils veulent dire que les êtres soumis à l'espace entourent Dieu, c'est que Dieu est dans le monde. Si, en revanche, ils signifient qu'Il est distinct de la création, c'est qu'Il est hors du monde : tel est le principe d'extériorité (*khurûj*). Ainsi, le concept de « situation dans l'espace » désigne chez certains tout ce qui est présent dans le monde et chez d'autres tout ce qui est extérieur au monde. De ce fait, ceux qui disent qu'Allah n'est pas

« soumis à l'espace », veulent dire qu'Il n'est ni dans le monde, ni extérieur[104]. Ces gens-là ont donc déformé le sens des mots pour donner l'illusion, à ceux qui ne comprennent pas la réalité de leur discours, que le sens est tout autre. Or, la raison nous permet de savoir que ce sens est

---

[104] La question de l'espace se décline en quatre avis :
1° La croyance islamique affirme qu'Allah est extérieur à l'espace, dans le sens où Il est extérieur à l'univers et aux cieux qui renferment l'espace. De nombreuses traditions prophétiques vont dans ce sens, comme cette parole attribuée à 'Ali : « *Allah était et il n'y avait pas d'espace. Puis Il créa l'espace et le temps, et Il est maintenant comme Il était, avant qu'Il ne créé l'espace et le temps.* ». Le Coran décrit Allah comme « installé » au dessus du Trône, et décrit ce Trône comme étant lui-même extérieur au septième ciel. Allah est donc au dessus de tous les cosmos, au dessus même du Temps et de l'Espace.
2° Le deuxième avis, païen, affirme que Dieu est dans le monde et soumis à l'espace. Les dieux païens étaient des personnages qui vivaient dans le monde, tout comme les humains. Les Chrétiens entrent en partie dans cette catégorie car ils croient que Jésus est l'incarnation de Dieu.
3° Le troisième avis, le panthéisme, exprimé dans de nombreuses traditions philosophiques, dans certains paganismes ainsi que dans certaines tendances soufies, considèrent que Dieu est dans le monde, mais pas soumis à l'espace, dans le sens où Dieu n'est pas un être déterminé et corporel (comme les dieux païens), mais une substance universelle, Il n'est autre que la totalité du monde. C'est une thèse qu'on retrouve de nos jours dans les religions *New Age*, avec la formule « nous sommes tous des dieux ». Les panthéistes de toutes les époques ont en commun de croire que toutes les religions professent secrètement cette thèse, mais que les prophètes la taisaient au commun des hommes qui étaient trop ignorants et trop peu subtils pour comprendre ce message. Ils affirment qu'avec l'évolution de l'Humanité et l'élévation du niveau intellectuel et spirituel du monde, la doctrine panthéiste est vouée à être divulguée à tous et adoptée par l'ensemble de l'Humanité. Il est probable que l'Antéchrist professe cette doctrine en prétendant incarner l'Instructeur qui expliquera aux hommes comment devenir pleinement leur propre dieu.
4° Le quatrième avis –celui des qarmates, des ismaéliens et ésotéristes (batinistes)- décrit dans ce passage par Ibn Taymiyya, applique (comme pour tous les autres attributs) le principe de « double négation ». Il s'agit de réfuter les deux contradictoires dans le but, selon eux, de réaliser pleinement le *tawhid*, en débarrassant le divin de tout particularisme descriptif. Il est donc simultanément ni dans le monde, ni en dehors du monde. On constate que pour réfuter cette thèse, Ibn Taymiyya n'utilise pas des preuves tirées de la Révélation, car ses interlocuteurs ismaéliens et autres ne reconnaissent pas la Révélation : soit ils la nient simplement, soit ils invoquent un sens allégorique (*ta-wil*). Il utilise donc le seul argumentaire auquel ils sont sensibles : la philosophie. Ibn Taymiyya reprend une règle de logique édictée par les philosophes péripatéticiens, à savoir que « deux contradictoires ne peuvent nier ou affirmer simultanément » pour démontrer la fausseté de leur credo.

faux, au même titre que ceux qui disent : « Allah n'est ni vivant ni mort, ni existant ni inexistant, ni savant ni ignorant ».

La seconde règle : distinguer les différents sens des mots

Nous devons avoir foi aux informations enseignées par le Messager (ﷺ) pour décrire Allah, que nous soyons capables d'en comprendre le sens ou non, car le Messager (ﷺ) est le « Véridique digne d'être cru ». De ce fait, il est obligatoire pour tout croyant de croire aux informations délivrées par le Livre et la Sunna, même s'il n'est pas capable de tout comprendre. Le même principe s'applique pour les avis qui font unanimité parmi les anciens (*salaf*) et les grands doctes de la Oumma, d'autant plus qu'on trouve les grandes lignes de ce principe mentionnées dans le Livre révélé et la Sunna du Prophète (ﷺ), et qu'il faisait unanimité parmi les anciens. De plus, les générations plus tardives ne se sont point querellées, que ce soit en faveur de l'affirmation des attributs divins ou de leur négation. Il n'appartient donc à personne d'utiliser ou rejeter une terminologie (*lafzh*) ou de suivre ou renier la terminologie d'un tiers, avant d'avoir déterminé son sens voulu. S'il entend par ce mot un sens véridique, il doit être accepté, mais s'il entend par là un sens faux, il doit être récusé. Si maintenant ces paroles contiennent une part de vérité et une part de faux, elles ne doivent ni être acceptées en totalité, ni récusées entièrement. Les termes employés doivent être mis de côté et leurs sens doivent être analysés[105]. C'est le cas au sujet des concepts de « direction » (*jiha*) et de « situation dans l'espace » (*tahayyuz*), qui ont suscité maintes querelles.

---

[105] Ibn Taymiyya énonce ici magistralement un point essentiel de sa méthodologie. On retrouve cette méthode dans tous les écrits d'Ibn Taymiyya. Il ne rejette jamais les concepts de ses contradicteurs ; il commence par déterminer ce qu'ils pouvaient avoir de vrai à l'origine, et de quelle manière les égarés ont déformé ces mots pour justifier leurs égarements. Cette précaution méthodologique permet d'éviter de tomber dans les deux excès, que j'ai nommé en d'autres endroits les « deux pôles de l'égarement ». Des querelles stériles apparaissent à toutes les époques, car les deux camps se disputent au sujet de termes dont ils ne comprennent pas le sens et les implications réelles. La voie droite, celle d'Ibn Taymiyya, consiste à s'arrêter sur les termes, sans les accepter ni les rejeter en totalité, afin de distinguer ce qu'ils ont de vrai et ce qu'ils ont de faux.

Le concept de « direction »

Ce terme peut s'appliquer à tout existant autre qu'Allah, et qui est donc un élément créé. On peut désigner ainsi le Trône ou les cieux. Ce concept peut aussi s'appliquer à des substances inexistantes, tel ce qui est au dessus des cieux en dehors d'Allah. Nous savons que les Textes révélés n'affirment ni n'infirment ce concept de « direction d'Allah », contrairement à la « supériorité » (*'Ulû*), « l'établissement sur le Trône », « la montée et l'ascension », etc. qui sont clairement mentionnés. Nous savons aussi que le monde se divise en Créant, créés et rien d'autre. De plus, le Créé est totalement distinct du Créant (qu'Il soit glorifié) dans le sens où les créés n'ont en eux-mêmes rien de l'Essence [d'Allah], et que Son Essence n'a rien en elle-même des créés. Il faut répondre à celui qui nie en totalité le concept de « direction »[106] : « si tu entends par "direction" un élément créé et existant, alors effectivement Allah n'est pas présent au milieu de la création. Mais si maintenant tu entends par "direction" ce qui est au-delà du monde, alors il ne fait aucun doute qu'Allah est au dessus du monde, bien distinct de ce qui est créé ». De la même manière, à celui qui dit « Allah est dans telle direction ! », nous lui répondons : « que veux-tu dire par là ? Qu'Allah est au-delà du monde, ou bien qu'Il est situé quelque part dans la création ? ». La première conception est véridique, mais la seconde est fausse[107].

---

[106] De nombreuses tendances rationalistes, au même titre qu'elles rejettent les attributs divins, rejettent également le fait qu'on puisse dire « Allah est au dessus des cieux » en référence à un hadith rapporté dans le Sahih Muslim, selon Mu'âwiya ibn Hakam as-Salami :

Le Prophète (ﷺ) avait demandé à une esclave maltraitée par son maître : « où est Allah ? ». Elle pointa son index vers le ciel, et le Prophète (ﷺ) dit : « Qui suis-je ? ». Elle répondit : « Le Messager d'Allah ». Il dit au maître : « Affranchis-la car elle est croyante ».

Ce hadith a causé (et cause toujours) l'hystérie des sectes rationalistes qui récusent l'idée qu'on puisse donner à Allah une « direction » (puisque l'esclave a pointé son doigt vers le ciel pour désigner Allah). Ibn Taymiyya explique que ce geste ne signifie pas qu'Allah est situé dans telle direction (*jiha*) du monde, mais qu'Il est au dessus du monde.

[107] Il illustre ainsi la deuxième règle méthodologique qui est de distinguer la part de vrai et de faux dans les concepts utilisés par les courants déviants. Les rationalistes ont créé le concept de *jiha* (direction) pour réfuter le fait de pointer le doigt vers le ciel pour désigner Allah. Ibn Taymiyya affirme que cette notion a une part de vrai s'il s'agit de dénoncer les vrais

Le concept de « spatialité »

Il en est de même concernant le terme « situé dans l'espace » (*mutahayyiz*). Si on entend par là qu'Allah se situe parmi les créés, en réalité Allah est bien plus Grand et Immense que cela. D'ailleurs, Son Trône à lui seul embrasse les cieux et la Terre. Il a dit à ce sujet :

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

{Les hommes sauront-ils jamais estimer Allah à sa juste valeur ? Et pourtant, le Jour de la Résurrection, Il ne fera qu'une seule poignée de la Terre toute entière, tandis que les Cieux seront ployés dans Sa dextre.} (Coran 39.67)

Il a été rapporté dans les recueils authentiques cette parole du Prophète (ﷺ) :

يقبض الله الأرض و يطوي السموات بيمينه ثم يقول: "أنا الملك أين ملوك الأرض؟"

« Allah saisira la Terre et pliera les cieux dans Sa dextre et dira "Je suis le Roi Suprême, où sont les rois de la Terre ?" »[108]

Et dans un autre hadith, il est ajouté :

و إنه ليدحوها كما يدحو الصبيان بالكرة

« Il la ballotera comme le fait un enfant avec un ballon »[109]

Et dans le hadith d'Ibn 'Abbâs :

ما السموات السبع و الأرضون السبع و ما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم

« Les sept cieux, les sept terres et ce qu'ils contiennent seront, dans la main du Miséricordieux, aussi insignifiants qu'une graine dans votre main. »[110]

---

anthropomorphistes qui pensent que Dieu est situé quelque part dans le monde ou dans le ciel. Cependant, cette notion est fausse si elle vise à réfuter qu'Allah est situé au dessus des cieux.

[108] Rapporté dans Sahih al-Bukhâri, Muslim et Ibn Mâja ; d'après Abû Hurayra.

[109] Rapporté par Ibn Jarir at-Tabari dans son *Tafsir*, selon Ibn Wahab.

[110] Rapporté par Ibn Jarir at-Tabari dans son *Tafsir*, selon Ibn 'Abbâs.

S'il signifie par cela qu'Allah est extérieur au monde, c'est-à-dire bien distinct des êtres créés et non incarnés en eux[111] : cela est évident puisqu'Il est, glorifié soit-Il, comme les imams de la Sunna le décrivaient : « au dessus de Ses cieux, trônant sur le Trône, bien distinct de la création ».

La troisième règle : le sens apparent (*Zhâhir*)

Si quelqu'un dit : « le sens apparent des textes révélés (*nusûs*) correspond au sens courant (*murâd*) » ou inversement « leur sens apparent ne doit pas être pris à la lettre »[112]. Nous répondons : « la notion de "sens apparent" a un sens général et commun [qu'il faut préciser] »[113]. Si l'interlocuteur pense que dans son sens apparent, le texte révélé attribue à Allah des qualités ou des caractéristiques identiques ou propres aux êtres créés, il est clair que dans ce cas, il ne s'agit pas du sens voulu[114]. Cependant, les anciens et les grands doctes n'appelaient pas cela « sens apparent » [pour désigner les formulations coraniques][115], et ils ne pouvaient pas non plus accepter que le sens apparent du Coran et des hadiths, puisse comporter

---

[111] Ceci est une réfutation de la thèse panthéiste qui affirme que Dieu fusionne avec le monde.

[112] Cette question du sens apparent est centrale dans la polémique autour des noms et attributs divins : les tendances rationalistes ont en commun d'opposer sens apparent et sens symbolique au sujet des passages du Coran qui décrivent Allah.

[113] Pour traiter cette question du « sens apparent », Ibn Taymiyya applique directement la seconde règle, vue précédemment. Il ne rejette pas totalement ce concept, mais l'analyse pour distinguer ce qu'il comprend de vrai et de faux. Il étudie profondément les sens, les acceptions et les limites sémantiques du mot qui cristallise la querelle –en l'occurrence le mot *zhâhir* (sens apparent). Il évite ainsi de tomber dans l'un des deux « pôles de l'égarement » qui, malgré leur apparente opposition, s'accordent sur une définition simpliste d'un concept polémique. En développant ce concept, il va pouvoir comprendre et résoudre les réticences des acharites à reconnaitre tous les attributs divins énoncés dans le Coran et la Sunna.

[114] Exemple : le verset {Les mains d'Allah ne sont pas liées}. Si la personne n'est pas capable de distinguer le mot « main » de l'objet « main » (c'est-à-dire un membre humain composé de chair, d'os, de cinq doigts, etc.), dans ce cas il a raison de préciser que le mot « main » utilisé dans le verset coranique ne doit pas être compris au premier degré. Ibn Taymiyya montre en quoi l'expression « il ne faut pas comprendre les versets selon le sens apparent » a malgré tout une part de vrai.

[115] L'erreur des rationalistes est de distinguer entre « sens apparent » et « sens profond ou allégorique ». Alors que la vraie distinction doit être faite entre le « mot » et « l'objet qu'il désigne », ou entre signifiant et signifiés.

une quelconque forme de blasphème ou de mensonge. Allah le Très-Haut est bien trop savant et trop sage pour employer des paroles qui Le décriraient de manière blasphématoire et outrancière. Ceux qui considèrent ainsi le sens apparent des textes sacrés commettent une lourde erreur, et ce, selon deux manières :

1° Soit, ils donnent un sens erroné à l'énoncé apparent du texte, ce qui les amène à donner une interprétation (*ta-wil*) différente du sens apparent, et qui ne correspond pas au sens réel.

2° Soit, ils rejettent le vrai sens du mot qui est le sens apparent, en pensant qu'il est faux.

Ils appliquent la première erreur à propos des hadiths suivants : « [Allah s'adresse à un homme au jour du Jugement] Ô serviteur, J'étais affamé et tu ne M'as point nourri »[116] ou « La pierre noire est la main droite d'Allah sur cette Terre. Celui qui l'empoigne ou l'embrasse, c'est comme s'il avait serré la main droite d'Allah ou l'avait embrassée »[117]. Ou encore : « Les cœurs des serviteurs dévoués sont entre les doigts du Tout-Miséricordieux »[118]. Ils disent : « nous savons que nos cœurs ne sont pas réellement entre les doigts d'Allah ». Nous leur répondons : « si vous compreniez le sens exact de ces textes, vous sauriez alors qu'ils n'indiquent que des vérités ». Dans le premier cas, nous avons l'exemple du hadith :

الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن صافحه و قبّله فكأنّما صافح الله و قبّل يمينه

> « La pierre noire est la main droite d'Allah sur cette Terre. Celui qui l'empoigne ou l'embrasse, c'est comme s'il avait serré la main droite d'Allah ou l'avait embrassée »

Il est clair qu'à l'énoncé de ce hadith, la pierre noire n'est pas un attribut d'Allah, de même qu'elle ne constitue pas réellement la « main droite » d'Allah. En effet, il est dit « la main droite d'Allah sur cette Terre » ainsi que « comme s'il avait serré la main droite d'Allah ou l'avait embrassée ».

---

[116] Extrait d'un hadith rapporté par Muslim [2569], selon Abû Hurayra.
[117] Hadith considéré comme « faible » par al-Albânî.
[118] Hadith authentique rapporté par Muslim [2654]

Or, le principe veut que l'objet de comparaison ne soit pas identique à ce à quoi il est comparé[119]. Car dans ce même hadith, il est dit que celui qui touche la Kaaba n'est pas réellement en train de serrer la main d'Allah et que la pierre noire ne constitue pas réellement la dextre d'Allah. Pourquoi alors accuser de blasphème le sens apparent du hadith et prétendre qu'il nécessite une interprétation allégorique (*ta-wîl*)[120], sans parler du fait que ce hadith n'a été rapporté que par Ibn 'Abbâs[121] ? Quant à l'autre hadith, nous trouvons son interprétation dans le Sahîh :

> يقول الله: "عبدي جعت فلم تطعمني" فيقول "ربي كيف أطعمك و أنت رب العالمين؟" فيقول: "أما علمت أن عبدي فلانا جاع فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي. عبدي مرضت فلم تعدني" فيقول "رب كيف أعودك و أنت رب العالمين؟" فيقول "أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلو عدته لوجدتني عنده."

> « Allah dira "Serviteur, J'étais affamé mais tu ne M'as point nourri" Il répondra "Seigneur, comment aurais-je pu te nourrir alors que Tu es le Souverain des mondes ?" Allah dira "Ne savais-tu pas qu'untel était affamé ? Si tu lui avais offert à manger, tu M'aurais trouvé auprès de lui". Puis Il ajoutera "Serviteur, J'étais malade mais tu ne M'as point visité" Il répondra "Seigneur, comment aurais-je pu te visiter alors que Tu es le Souverain des mondes ?" Allah dira "Ne savais-tu pas qu'untel était malade ? Si tu l'avais visité, tu M'aurais trouvé auprès de lui". »

Il est clair dans ce hadith qu'Allah –tout Glorieux- n'était ni affamé, ni malade, mais que l'un de ses serviteurs dévoués était malade et affamé. Il

---

[119] Dans ces hadiths, il s'agit « clairement » de comparaison car le Prophète (ﷺ) utilise les expressions « comme si il avait ». Quand on fait une comparaison c'est que les deux éléments comparés ne sont justement pas identiques ; la comparaison a pour but de souligner la part commune entre les éléments comparés.

[120] Dans ce premier type de hadith, la formulation indique clairement qu'il s'agit d'une image, d'une comparaison ou d'une métaphore puisque le Prophète (ﷺ) dit « c'est comme si, il avait… ». L'interprétation, le *Ta-wîl*, est donc requis ici. Pourtant, comme le souligne Ibn Taymiyya, les rationalistes s'offusquent de ces hadiths en se limitant au sens extérieur de certaines expressions et n'appliquent pas leur principe de *Ta-wîl*. .

[121] Ibn Taymiyya souligne ici que la chaine de transmission du hadith n'est pas établie et qu'il n'a été rapporté que par un seul témoin. Dans une fatwa, Ibn Bâz a affirmé que l'authenticité de ce hadith faisait l'objet de débat, mais que sa signification (à savoir la possibilité de toucher et embrasser la pierre noire) est authentique dans la mesure où elle est confirmée par de multiples hadiths authentiques. Voir : http://www.binbaz.org.sa/mat/19323

S'est symboliquement approprié la maladie et la faim de cet homme, en expliquant que « Si tu lui avais offert à manger, tu M'aurais trouvé auprès de lui » et que « Si tu l'avais visité, tu M'aurais trouvé auprès de lui ». Dans ce hadith, il ne reste aucune expression à interpréter allégoriquement[122]. Quant au hadith : « Les cœurs des serviteurs dévoués sont entre les doigts du Tout-Miséricordieux » : la formulation apparente, là encore, n'implique pas que les cœurs se situent réellement entre les doigts d'Allah, ni qu'ils soient en contact avec eux ou au creux de Sa main[123]. Ce principe s'applique aussi pour l'expression « entre Ses mains » qui ne signifie pas qu'il y ait un contact réel avec Lui. Quand il est dit dans le Coran :

وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

{Les nuages entre ciel et terre} (Coran 2.164)

Cela ne signifie pas que ces nuages soient en contact avec le ciel ou avec la Terre. Les exemples qui vont dans ce sens sont nombreux.

Une autre erreur consiste à comparer à tort deux types de formulations. Ainsi le verset :

مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ

{Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner devant l'être que J'ai créé de Mes deux mains ?} (Coran 38.75)

Ce verset est comparé à tort avec celui-ci :

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا

{Ne voient-ils pas que Nous avons créé pour eux des bienfaits de ce que Nos mains ont produits...} (Coran 36.71)

---

[122]... car tout est dit explicitement dans l'énoncé du hadith. Il est inutile d'émettre des hypothèses à propos de ce hadith, car son symbolisme est évident et clairement exposé dans l'énoncé même de la parole prophétique.

[123] C'est-à-dire que le mot « entre » (*bayn*) recouvre des sens bien différents selon le contexte dans lequel il est utilisé. Il le prouve ensuite avec un exemple tiré du Coran.

Ces deux versets sont bien différents. Dans ce dernier verset, le verbe [produire] a pour sujet « Nos mains ». Cette formulation est donc similaire à cet autre verset :

فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ

{… de ce que vos mains ont accompli} (Coran 42.30)

Dans le premier verset au contraire, le verbe [créer] a pour sujet Allah Lui-même en disant {l'être que J'ai créé}, les « mains » sont citées ensuite [en tant que complément] : {de Mes mains}. Par ailleurs, nous remarquons ici qu'Allah évoque Sa sainte Essence au singulier, mais qu'Il utilise le duel pour évoquer Ses mains :

بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

{Au contraire, Ses deux mains sont ouvertes} (Coran 5.64)

Parfois, Il utilise le pluriel :

تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا

{Nos yeux suivaient sa trajectoire} (Coran 54.14)

Et parfois le singulier :

بِيَدِهِ الْمُلْكُ

{La royauté est dans Sa main} (Coran 67.1)

بِيَدِكَ الْخَيْرُ

{Le bien est dans Ta main} (Coran 3.26)

Allah, qu'Il soit glorifié, parle donc de Lui au singulier, de manière directe ou allusive, et parfois Il utilise le pluriel :



{Nous t'avons accordé une victoire éclatante} (Coran 48.1)

Les exemples sont nombreux, mais jamais le duel n'est utilisé pour décrire Allah. Le pluriel, quant à lui, est utilisé car il exprime la grandeur qui Lui revient légitimement, et peut-être car il permet d'exprimer la pluralité des noms divins. Le duel, inversement, indique un nombre limité qui ne saurait convenir à Sa sainteté. Ainsi, s'Il avait dit « Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner devant l'être que Ma main a créée ? », cela aurait été comparable au verset {ce que Nos mains ont produits}, qui est lui-même semblable à {la royauté est dans Sa main} ainsi que {le bien est dans Ta main}. Mais s'Il avait utilisé le singulier en disant : « ce que j'ai créé de ma main», il n'aurait pas appartenu à la même catégorie. Alors qu'en est-il de ce verset {J'ai créé de Mes deux mains} qui utilise le duel ? D'autant plus que cela est confirmé par les hadiths abondants et consécutifs à ce sujet, ainsi que la position unanime des anciens concernant les indications coraniques que nous avons vues en d'autres livres[124]. C'est le cas de ce hadith et d'autres :

المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن و كلتا يديه يمين. الذين يعدلون في
حكمهم و أهليهم و ما ولوا

> « Les Justes seront accueillis auprès d'Allah sur des pupitres lumineux à la droite du Tout-Miséricordieux. Or, ses deux mains sont droites. Ceux qui seront équitables dans leurs jugements et avec leurs familles et qui n'ont point déserté le champ de bataille. »[125]

L'interlocuteur pourrait penser que la formulation extérieure des textes dont le sens prête à polémique, appartient à la même catégorie que les textes dont le sens est unanimement reconnu. Or, dans les deux cas la formulation apparente correspond au sens voulu. Ainsi, quand Allah nous informe qu'Il est {savant de toute chose} ou qu'Il est {capable de toute chose}, les partisans de la Sunna ainsi que les doctes de notre communauté sont unanimes à reconnaitre le sens apparent de ces versets et à considérer

---

[124] Sans doute une allusion à son livre « Epitre médinoise : Réalité et Métaphore » (non traduit en français) parue dans *al-Fatwa al-hamawiya al-kubra.*
Voir : http://shamela.ws/index.php/book/7635

[125] Hadith authentique, rapporté par Ahmad [160/2], Muslim [1827].

cette formulation comme étant le sens voulu[126]. Cependant, il est évident qu'ils ne considéraient pas que le savoir d'Allah puisse être identique à notre savoir, ni que Sa puissance puisse être identique à la nôtre. Pareillement, quand ils s'accordent à considérer qu'Allah est réellement vivant, savant et puissant, ils ne veulent pas dire qu'Il est semblable aux êtres créés qui peuvent eux-aussi être vivants, savants et puissants. Ce principe s'applique aussi dans les cas suivants :

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

{Il les aime et ils L'aiment} (Coran 5.54)

رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ

{Allah les agrée et ils L'agréent} (Coran 98.8)

ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ

{Il S'est établi sur le Trône} (Coran 25.59)

La formulation apparente est acceptée telle quelle, sans que cela n'implique que l'établissement sur le Trône compris dans le sens apparent soit comparable à l'installation d'un homme sur un trône, ni que l'amour d'Allah soit comparable à l'amour des hommes ou que Sa satisfaction soit comparable à celle des hommes. Si quelqu'un pense que ces attributs entendus dans leur sens apparent, sont similaires aux attributs des créés, dans ce cas il ne doit pas considérer ces termes selon leur sens littéral. Si maintenant, il pense que le sens apparent ne convient qu'au Créateur en toute exclusivité, alors il n'a pas à réfuter le sens littéral. Réfuter le sens littéral nécessite d'apporter la preuve de cette réfutation. Or, il n'existe aucune preuve rationnelle ou traditionnelle qui permette de réfuter [l'une de ces informations] sans réfuter l'ensemble des attributs divins, afin de

---

[126] C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de métaphore, ou de sens allégorique, mais d'un sens dont la réalité à laquelle il correspond nous échappe. C'est là que réside la nuance.

tenir pour tous un seul et même discours[127]. Tout cela tient au fait que certains de nos attributs sont soit matériels et corporels, il s'agit des « parties » comme le visage ou les mains, tandis que d'autres attributs sont des notions ou des contingences qui nous sont donc intrinsèques, comme l'ouïe, la vue, le langage, le savoir ou la puissance[128]. Ensuite, nous savons que lorsqu'Allah S'est décrit comme Vivant, Savant et Puissant, les Musulmans n'ont pas dit que la formulation apparente de ces attributs n'est pas le sens voulu, car le sens de ces mots à l'égard d'Allah est similaire au sens qu'ils recouvrent à notre égard[129]. Ainsi, lorsqu'Il dit avoir créé

---

[127] En d'autres termes, là encore les arguments invoqués par certains courants rationalistes pour imposer une lecture « métaphorique » des noms et attributs divins devraient s'appliquer à l'ensemble des noms divins et obligeraient les tenants de cette thèse à ne reconnaitre aucune qualité divine selon son sens apparent. Ibn Taymiyya applique donc une nouvelle fois le principe de réciprocité. Cette méthode consiste à pousser la thèse adverse dans ses extrémités et la conduire à l'effondrement.

[128] Dans ce passage, l'auteur présente deux types de distinctions concernant les « attributs », au sens large, que possède un individu : il y a la distinction entre les attributs purement corporels (comme les membres qui sont des parties qui composent le corps) et d'autres qui sont conceptuels comme la beauté, la parole ou la vue.

[129] Cette phrase résume parfaitement la position d'Ibn Taymiyya et la subtilité de son raisonnement : les termes utilisés pour décrire les qualités et attributs divins ne doivent pas être compris comme métaphoriques dans le sens où dans la réalité divine qui nous dépasse, ces termes définissent un rapport ou une fonction similaire aux nôtres dans notre propre réalité. Par exemple, concernant la création d'Adam « des mains de Dieu » ; il ne s'agit pas d'une métaphore comme l'affirment les rationalistes, ni d'une situation que l'on pourrait se représenter comme l'affirment les littéralistes. L'expression « créer de ses mains » correspond dans la réalité divine à une situation équivalente au fait de travailler la glaise dans la réalité humaine, mais selon un mode qui dépasse complètement notre entendement.

Prenons l'exemple d'homonymes propres à notre réalité : le mot « cavalerie » désigne dans le langage actuel un régiment de chars d'assaut, alors qu'il y a encore deux siècles, il désignait un corps de cavaliers montés sur des chevaux. De ce point de vue, il y a homonymie, car le mot « cavalerie » désigne deux choses différentes selon la réalité (l'époque) qui est décrite.

Or, la « cavalerie » en tant que « régiment de tanks » n'est pas une métaphore, mais pour autant une rangée de tanks n'est pas en-soi comparable à des chevaux. Ce qui est similaire, c'est le rapport de ces deux éléments à leur propre réalité. Le tank dans un combat moderne occupe la même fonction que le cheval dans une guerre ancienne : l'utilisation du même mot « cavalerie » permet donc de souligner la similarité du rapport (*nisba*) des deux éléments dans leurs réalités respectives, sans qu'il n'y ait la moindre ressemblance entre un cheval monté par un cavalier et un véhicule à moteur blindé doté d'un canon et transportant plusieurs soldats à son bord. Il n'y a donc ni littéralisme (ce qui impliquerait qu'un cheval ressemble à un tank) ni

Adam de Ses mains, cela n'implique pas que le sens littéral diffère du sens voulu, car le sens de cette action par rapport à Sa réalité correspond au sens de cette action par rapport à notre réalité[130]. Donc, la description de l'objet décrit Lui convient. Or, comme la sainte Essence divine n'est pas similaire aux essences des êtres créés, alors Ses attributs au même titre que Son Essence ne sont pas similaires à ceux des êtres créés[131]. Mais le rapport (*nusba*) de l'attribut du créé envers [le créé] est similaire au rapport de l'attribut du Créant envers [le Créant]. Mais, l'objet d'attribution (*mansûb*) n'est pas similaire à l'autre objet d'attribution, et l'attribut (*mansûb ilayhi*) n'est pas similaire à l'autre attribut[132], comme l'indique ce hadith :

« métaphorisme » (qui impliquerait que la cavalerie désignerait à notre époque un concept abstrait). En réalité, le mot cavalerie désigne, même à notre époque, des objets concrets, mais incomparables aux objets qu'il désignait dans le passé.

[130] L'utilisation du même terme « créer de ses mains » pour désigner la création d'Adam par Allah et l'action du potier permet d'indiquer la similitude de l'action d'un acteur dans son contexte, dans sa réalité.

[131] Par conséquent, même si les mêmes mots sont utilisés pour décrire l'humain et pour décrire le divin (vivant, voyant, etc.), ils ne décrivent pas la même réalité et n'impliquent donc aucune similarité.

[132] Cette phrase mérite d'être développée malgré la clarté de la formulation originale. Dans ce passage Ibn Taymiyya en vient à conclure que l'utilisation d'un même mot pour désigner un attribut divin et un attribut humain permet en fait de montrer la similarité du ***rapport*** (*nusba*) entre l'essence et l'attribut. Cependant l'objet de comparaison, c'est-à-dire l'essence divine, n'est pas similaire à l'autre objet de comparaison (l'essence humaine), ni à ce qui lui est attribué (*mansûb ilayhi*), à savoir l'attribut divin ou l'attribut humain.

Reprenons l'exemple de la cavalerie :

-L'armée de Napoléon (objet d'attribution) possède une cavalerie (attribut)

-l'armée de Rommel (objet d'attribution) possède une cavalerie (attribut)

Pourtant :

1° L'armée de Napoléon ne ressemble en rien à l'armée de Rommel car *« l'objet d'attribution (mansûb) n'est pas similaire à l'autre objet d'attribution »*.

2° La cavalerie de l'armée de Napoléon ne ressemble en rien à la cavalerie de l'armée de Rommel car *« l'attribut (mansûb ilayhi) n'est pas similaire à l'autre attribut »*.

Cependant :

3° La cavalerie de Napoléon a joué un rôle comparable au sein de l'armée napoléonienne que la cavalerie de Rommel au sein de l'armée de Rommel, car la seule chose comparable entre les deux propositions est le « rapport d'attribution » (*nusba*), à savoir la fonction de la cavalerie dans le cadre de sa propre armée, de sa propre époque et de sa propre réalité.

ترون ربكم كما ترون الشمس و القمر

« Vous verrez votre Seigneur, comme vous voyez aujourd'hui le soleil et la lune »[133]

C'est l'acte de voir (*ru'ya*) qui est comparé à l'acte de voir, et non l'objet de vision avec l'autre objet de vision[134], comme nous permet de le comprendre la quatrième règle.

La quatrième règle : les règles de la comparaison

Beaucoup de personnes pensent que certains attributs divins –voire tous ou une grande partie- sont similaires aux attributs propres aux créés. En conséquence, ils veulent rejeter cette compréhension, tombant ainsi dans quatre types d'écueils :

Selon les mêmes principes :
-Allah a créé Adam de Ses mains
-Un homme a fabriqué une poterie de ses mains
1° Allah n'est pas comparable à l'homme
2° La création d'Adam n'est pas comparable à la création d'une poterie
3° Mais la création d'Adam par rapport à la réalité d'Allah est comparable à la fabrication d'une poterie par rapport à notre réalité.

[133] Hadith rapporté par al-Bukhârî, Muslim, Tirmidhi, Ahmad et d'autres, selon Jarir ibn Abdallah. Chapitre du *Tawhid*, en commentaire du verset coranique : {Leurs visages, ce jour-là, seront resplendissants de lumière} (Coran 75.22).

[134] Ce hadith vient illustrer la théorie de la comparaison d'Ibn Taymiyya, car on voit clairement que ce sont deux actions qui sont comparées (le fait de voir avec clarté) et non les objets, ni les attributs : il n'y a pas de comparaison entre Allah et le soleil, ni entre la vue en tant que sens ou attribut dans cette vie et la vue dont jouiront les mêmes humains dans l'au-delà, mais il y a comparaison entre la capacité de voir clairement le soleil dans cette vie et la capacité de voir clairement Allah dans l'Autre-vie.
Schématisation :
-Un homme voit le soleil dans la vie terrestre
-Un homme voit Allah au Paradis
Cependant :
1° La vue de l'homme en cette vie n'est pas comparable à la vue de l'homme dans l'Au-delà
2° Allah n'est pas comparable au soleil
3° Mais l'homme verra avec autant de clarté Allah dans l'Au-delà, qu'il voit le soleil dans cette vie.

1° Ils mettent en comparaison ce qu'ils comprennent des textes avec les caractéristiques des êtres créés, en pensant que les textes sacrés commettent une comparaison abusive.

2° Comme ils considèrent les textes de cette manière et qu'ils les dépouillent de [ces attributs], les textes sacrés sont amputés des attributs affirmatifs qui reviennent à Allah. Ces personnes commettent ainsi un tort envers les textes tout en pensant du mal envers Allah et Son Messager, car ils prétendent que leurs paroles [Coran et Sunna] contiennent des comparaisons abusives et fausses. De la sorte, ils rejettent les informations délivrées par Allah et Son Messager dans leurs paroles respectives concernant les attributs affirmatifs d'Allah ainsi que les concepts divins qui siéent à Sa Toute-Majesté.

3° Ils réfutent tout simplement ces attributs divins par pure ignorance. Ils deviennent ainsi négateurs des attributs qui siéent au Seigneur, glorifié soit-Il.

4° Ils attribuent à Allah des qualificatifs contraires aux Siens, notamment des attributs propres aux choses mortes, inanimées ou au néant. Ils renient les attributs de perfection qui reviennent au Seigneur, qu'Il soit glorifié, pour Le comparer à des êtres défectueux ou inexistants. Ils amputent également les textes des attributs qu'ils contiennent, en prétendant qu'ils commettent du comparationnisme. Ils réunissent dans leur conception d'Allah et de la parole d'Allah, à la fois la dénégation et la comparaison abusive et se rendent coupables de blasphème à l'égard des noms et versets d'Allah.

Prenons un exemple : tous les Textes s'accordent à décrire Allah selon les attributs de « supériorité » (*'ulû*) et de « hauteur » (*fawqiyya*) vis-à-vis des êtres qu'Il a créés, mais ils décrivent aussi Son « installation sur le Trône » (*istiwâ 'alâ al-'Arsh*). Concernant la supériorité et la hauteur d'Allah vis-à-vis du monde, nous pouvons les déduire grâce à la Raison, elle-même conforme à la Tradition. Mais pour ce qui concerne l'installation d'Allah sur Son Trône, seule la tradition révélée permet d'en prendre

connaissance[135]. Il n'existe d'ailleurs aucun passage du Livre ou de la Sunna qui tranche clairement la question de savoir si Allah est dans le monde ou hors du monde, ou bien s'Il est distant vis-à-vis du monde ou consubstantiel. Le naïf pourrait ainsi croire que la description d'Allah installé sur le Trône est comparable à l'action d'un humain s'installant sur une embarcation ou une monture, puisque le même [verbe « s'installer » est utilisé] dans ce verset :

وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ﴿١٢﴾ لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ

> [Nous vous offrîmes vaisseaux et bestiaux comme moyens de transport * afin que vous vous installiez dessus (…)] (Coran 43.12-13)

La personne pourrait s'imaginer qu'[Allah] est installé sur le Trône par nécessité, à l'image de l'humain qui s'installe sur une embarcation ou une monture. Si la barque coule, le passager coule aussi, et si la bête trébuche, le cavalier tombe à terre. Par analogie, cette personne pense que sans le Trône, le Seigneur –qu'Il soit sanctifié- tomberait. Pour écarter cette hypothèse, voilà qu'ils prétendent que cette « installation » ne constitue ni le fait de « s'asseoir » (*qu'ûd*) ni « le fait de s'appuyer » (*istiqrâr*)[136]. Or, cette personne ne sait pas que les notions d' « appui » ou d' « assise » possèdent les mêmes implications que la notion d' « installation ». Si ces notions impliquent le « besoin » (*al-hâja*) alors il n'y a aucune différence entre l'installation, l'appui ou le fait de s'asseoir. Selon cette définition, Allah n'est en réalité ni installé, ni assis, ni appuyé. Les implications qu'il y a dans l'un de ces termes se retrouvent chez les autres. Il est donc absurde

---

[135] Cet exemple du Trône permet de prouver que certaines informations relatives au Mystère (*Ghayb*) ne peuvent pas être acquises par la seule Raison, mais nécessitent le recours à la Révélation, ce qui contredit la méthodologie des mutazilites qui refusent toute information qui n'est pas déduite par le seul raisonnement humain.

[136] A partir de cet exemple, Ibn Taymiyya explique clairement comment les thèses rationalistes émergent : incapables de distinguer entre le signifiant et le signifié, entre le mot employé et les sens qu'il peut recouvrir, ces personnes comprennent les descriptions de l'Au-delà selon la réalité présente. Selon eux, puisqu'un même signifiant (le concept d' « installation ») est utilisé, ils pensent qu'il indique le même signifié. Jugeant ensuite ces descriptions blasphématoires, ils tentent d'émettre des interprétations (*ta-wîl*) qui rendent le texte révélé acceptable selon leurs critères dévoyés.

d'accepter un terme et de renier l'autre[137]. Il est évident qu'il existe de grandes différences sémantiques entre les notions d'installation, d'assise et d'appui, mais l'objectif ici est de dévoiler l'erreur de celui qui réfute un concept et reconnait son équivalent. Son erreur provient précisément de sa mauvaise compréhension des termes « s'installer sur le Trône ». Il croit en effet que cette expression est comparable à l'action humaine de s'installer sur une monture ou une embarcation. Pourtant, la formulation [coranique] n'indique pas une telle comparaison, car elle associe cet acte d'installation à la noble Essence [divine], au même titre que Lui sont attribué d'autres actes et qualités. Par exemple, il est indiqué : {Il créa puis S'installa} ou {Il détermina les choses et leur donna leur orientation}[138] ou {Il bâtit le ciel avec puissance (*ayad*)} ou encore, avec Moïse et Aaron {Il voit et Il entend}, et d'autres exemples similaires[139]. L' « installation » dont il est question n'est donc pas absolue (*mutlaq*), ce qui la rendrait valable pour les êtres créés, ni générale (*'âmma*) qui concernerait par ailleurs des êtres créés, selon le même schéma que tous les autres attributs. Il a

---

[137] La position du contradicteur consiste à accepter le terme *istiwâ* (installation) car il est explicitement utilisé dans le Coran, tout en s'empressant de préciser que cette installation n'est ni synonyme de s'asseoir ou de s'appuyer. Ibn Taymiyya montre le ridicule de cet avis puisque le mot installation lui-même, quand il s'applique à un humain, comprend les mêmes implications que le fait de s'asseoir ou de s'appuyer. Pour Ibn Taymiyya, il faut comprendre que cette notion, du simple fait qu'elle s'applique à Allah et à Sa réalité, ne peut de toute façon pas avoir le même sens que lorsqu'on l'applique à l'humain. Encore une fois, il faut faire une distinction entre le « mot et la chose », entre le signifiant et le signifié. Ici, le signifiant « s'installer » désigne deux signifiés différents, selon qu'il est employé pour décrire Dieu ou décrire l'Homme. Les métaphoristes musulmans qui prétendent pourfendre les littéralistes, sont en réalité eux les véritables littéralistes, car ils prennent les mots à la lettre et opèrent une fusion entre le mot et le(s) chose(s) qu'ils représentent.

[138] (Coran 87.3)

[139] Ces exemples ont pour fonction de montrer que d'autres versets du Coran décrivent l'action divine avec des termes qui permettent de décrire des actions humaines. C'est le cas de « bâtir » : un homme bâtit une maison et Allah bâtit le ciel, pourtant il est évident que ces deux actions ne se ressemblent nullement. L'emploi du verbe « bâtir » dans ce verset pour décrire le façonnement des cieux n'a pas pour fonction d'établir un lien ou une comparaison avec une action humaine, mais simplement d'attribuer à Allah une action, qui correspond dans le langage humain au verbe « bâtir ».

simplement évoqué la notion d'installation pour l'associer à Sa noble Essence[140].

S'Il avait décrété, selon une hypothèse improbable, qu'Il était similaire au créé, glorifié soit-Il de tels blasphèmes, dans ce cas Son installation sur le Trône aurait été identique à l'installation d'un homme [sur une monture]. Mais comme Il n'est pas comparable aux éléments de Sa création (plus encore, que nous savons qu'Il n'a nul besoin du monde créé, qu'Il est le Créateur du Trône et que toute chose a besoin de Lui), l' « installation » mentionnée dans le verset est donc propre à Son Essence. Cette « installation » n'est donc pas applicable ni valable pour autre que Lui, de la même manière que les notions de savoir, de puissance, de vue et d'ouïe mentionnées [dans le Coran] Lui sont exclusives. Alors comment pourrait-on imaginer qu'Allah ait besoin de ce Trône, et que sans lui, Il tomberait ? Gloire à Allah, loin des dires des injustes et des négateurs ! Ce n'est là qu'ignorance pure et égarement : comment peut-il imaginer cela ou concevoir ainsi la formulation apparente du Texte, ou même autoriser une telle conception du Souverain des mondes, Suffisant de toute la création ? Si un ignorant vient à comprendre [les textes] de cette manière, on doit lui expliquer que cette conception n'est pas autorisée et que la formulation n'indique nullement ce sens, ni pour les versets équivalents qui décrivent l'Essence divine. Quand le Très-Haut dit :

---

[140] Pour Ibn Taymiyya, il ne peut s'agir de métaphore puisque l'énoncé des versets coraniques précise que le « Trône », le « visage » et les « mains » sont liés de manière pronominale à Allah. Prenons un exemple : le mot « frères » désigne deux individus qui ont les mêmes parents. Cependant l'expression « frères en religion » désigne deux individus qui partagent la même foi sans avoir nécessairement les mêmes parents. L'expression « frères en religion » n'est pas une métaphore car il est précisé « en religion ». Donc l'expression en elle-même expose le contexte différent de l'expression originale. Cependant, si on dit : « untel est mon frère » pour parler d'un coreligionnaire, il s'agit d'une métaphore car il n'y a pas de pronom qui vient préciser qu'il s'agit d'un « frère en religion ». C'est l'exemple que donne Ibn Taymiyya dans son livre *Ma'ârij al-Wusûl* en référence à Abraham qui avait « menti » aux gardes du Pharaon en disant de sa femme Sarah : « elle est ma sœur », pour éviter qu'elle soit capturée par le roi. Il parlait de manière métaphorique car il voulait dire « ma sœur en religion ». Cependant, dans les versets coraniques qui ont suscité la polémique des métaphoristes, il ne s'agit jamais de métaphores, car il est systématiquement précisé que ces attributs reviennent à Allah, ce qui implique automatiquement qu'il s'agit d'une réalité totalement différente de celle que l'on connait.

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾

> {Le ciel, Nous l'avons bâti avec puissance, et Nous ne cessons de l'étendre} (Coran 51.47)

Comment pourrait-on imaginer que ce façonnement des cieux puisse être semblable à l'action d'un humain qui est intrinsèquement dans le besoin. Il a besoin de briques, de mortier, d'échafaudages, de moules et d'argile. Nous savons par ailleurs qu'Allah a créé les mondes les uns au dessus des autres, sans que les mondes supérieurs ne s'appuient sur les cieux inférieurs. Ainsi, l'air est au dessus de la Terre sans être dépendante de la Terre pour se maintenir. Les nuages également sont au dessus de la Terre sans être dépendants de la Terre pour se maintenir. Les cieux enfin sont au dessus de la Terre sans être dépendants d'elle pour se maintenir. De ce fait, comment le Très-haut, le Magnanime, Souverain et Possesseur de toute chose, qui transcende toute Sa création pourrait-Il être dépendant de cette création ou du Trône ? Ou comment cette supériorité sur le monde impliquerait une dépendance alors qu'Il n'a nul besoin des êtres créés. Or, le principe veut que comme l'attribut positif d'indépendance (*al-ghinâ*) est attribué à un créé, le Créant est plus digne et plus en droit de se voir attribuer cette qualité[141]. Le même principe s'applique pour cet autre verset :

ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾

> {Etes-vous sûrs que Celui qui est au ciel ne vous fera pas engloutir par la terre ?} (Coran 67.16)

Celui qui s'imagine que ce verset signifie qu'Allah est à l'intérieur des cieux, est unanimement reconnu comme ignorant et égaré, bien que nous disons de la lune et du soleil qu'ils sont « dans » le ciel. Car la préposition « dans » met en relation le mot qui la précède et celui qui le suit, son sens dépend du sujet et du pronom qui l'accompagnent. De ce fait, on distingue les différents sens du mot « dans » quand on parle d'une chose

---

[141] Application du principe énoncé par l'auteur plus haut dans le texte : une qualité attribuée au créé s'applique en priorité au Créant.

qui est **dans** un endroit, d'un corps qui est **dans** l'espace, une substance **dans** un corps, le visage **dans** un miroir, un écrit **dans** une feuille[142]. Chacune de ces phrases se distingue des autres par une spécificité qui la distingue des autres, bien que le mot « dans » soit utilisé à propos de tous ces éléments. Ainsi, si quelqu'un demande « le Trône est-il dans le ciel ou sur la Terre ? ». On dira « le Trône est dans le ciel » et si on réitère la question à propos du Paradis, on répondra également : « le Paradis est dans le ciel ». Pourtant cela ne signifie pas que le Trône ou le Paradis se situent à l'intérieur des cieux. Il a été rapporté dans le recueil authentique (*sahih*), cette parole du Prophète (ﷺ) :

إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس فإنها أعلى الجنة و أوسط الجنة و سقفها عرش الرحمان

> « Si vous implorez Allah, alors demandez-Lui le Firdaws, car il est le plus haut point du Paradis, son endroit le plus noble, et son plafond n'est autre que le Trône du Miséricordieux »[143]

Le Paradis a donc pour plafond le Trône qui est lui-même au dessus des astres. Pourtant on dit du Paradis qu'il est **dans** le ciel. En réalité, le ciel évoque ici « le haut », que ce soit au dessus ou en dessous des astres. Allah a dit :

فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ

{(…) une corde accrochée haut **dans** le Ciel} (Coran 22.15)

وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾

{Et Nous descendîmes du ciel une eau pure} (Coran 25.48)

Cela car il est évident dans l'esprit de ceux à qui ces versets s'adressent, qu'Allah est Transcendant et Très-Haut, et qu'Il est au dessus de toute chose, ainsi nous comprenons de ce verset : « Celui qui est dans le ciel » qu'Il est dans le « haut », au dessus de toute chose. Il y a, à ce sujet, la réponse de la servante, à laquelle le Prophète (ﷺ) demanda « Où est

[142] Dans tous ces exemples, en arabe, on utilise la préposition « fî » qu'on ne traduirait pas forcément en français par « dans », selon les cas.

[143] Rapporté par al-Bukhârî, selon Abû Hurayra. Chapitre du Jihad, n°2790

Allah ? ». Elle répondit : « dans le ciel »[144], elle signifiait ainsi qu'Allah est « en haut », réfutant toute association entre Lui et les corps créés ou toute forme d' « incarnation » (*hulûl*)[145]. Quand il est dit « élévation » (*'Ulû*) cela comprend ce qui transcende les êtres créés en totalité, or tout ce qui est au dessus des êtres créés est dans le ciel. Pourtant, cela n'implique pas qu'il existe un périmètre spatial qui cerne [Allah] puisqu'il n'existe au dessus du monde rien d'autre qu'Allah. Pour les mêmes raisons, lorsqu'on dit « le Trône est dans le ciel » cela n'implique pas que ce Trône soit dans un espace réellement tangible et créé. Si on considère que le terme « ciel » désigne les constellations, alors [l'expression « Allah est dans le ciel »] signifie qu'Il est au dessus de ces constellations, comme il est dit dans cette [parole de Pharaon] :

وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ

> {Je te crucifierai « au » [« dans » en arabe] tronc du palmier} (Coran 20.71)

فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾

> {Allez « sur » [« dans » en arabe] la Terre, et voyez quel fut le destin des négateurs} (Coran 16.36)

On dit aussi [en arabe] : untel est **dans** la montagne ou **dans** le toit [*Fi* dans le sens de « sur »], même s'il est juché au plus haut point de l'édifice.

La cinquième règle : les homonymes dans le Coran

Nous avons connaissance de certaines informations [relatives à l'Au-delà]. Allah a dit :



[144] Référence au hadith rapporté dans le Sahîh Muslim, selon Mu'âwiya ibn Hakam as-Salamî.

[145] L'expression « Allah est au ciel » est comprise par certains comme une forme de localisation d'Allah, alors qu'elle signifie qu'Allah est au dessus du monde, de l'espace et du temps.

{Ne méditent-ils pas sur le Coran, S'il provenait d'autre qu'Allah, vous y trouveriez de multiples divergences} (Coran 4.82)

أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ

{Ne méditent-ils pas la Parole ?} (Coran 23.68)

كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾

{Un Livre que Nous descendîmes sur toi comme bénédiction pour qu'ils méditent sur le sens de ses versets et que les doués d'entendement puissent se rappeler} (Coran 38.29)

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾

{Ne méditent-ils pas sur le Coran ? Mais peut-être leurs cœurs sont-ils déjà scellés} (Coran 47.24)

Allah ordonne donc de méditer sur le Livre en totalité. Il a dit par ailleurs :

هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ
فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

{C'est Lui qui descendit sur toi le Livre, comprenant d'une part des versets explicites [ou distinctifs = *muhkamât*], qui sont la matrice du Livre, et d'autre part des versets mystérieux [ou homonymiques = *mutashâbihât*]. Quant à ceux dont les cœurs sont dévoyés, ils suivent les versets mystérieux dans le but de susciter des querelles ou dans le but de l'interpréter (*ta-wil*). Mais Seul Allah connait leur interprétation [*] et les hommes versés dans le savoir [*][146] disent

[146] Ce verset pourrait être qualifié d' « introductif », puisqu'il introduit le Coran en le présentant comme composé de deux types de versets. Ibn Taymiyya va rappeler ensuite qu'il y a divergence entre les exégètes sur la ponctuation de ce verset au niveau des deux astérisques : cette ponctuation ayant une incidence directe sur le sens du verset. Est-ce que Seul Allah connait l'interprétation des versets mystérieux, ou seuls Allah et les hommes versés dans le savoir ? Ibn Taymiyya donne plus loin un élément de réponse.

« nous avons foi en lui, tout provient de notre seigneur » et seuls les doués d'entendement peuvent se rappeler} (Coran 3.7)

La plupart des anciens comme les contemporains s'accordent à considérer que le verset attribue seulement à Allah l'interprétation des versets mystérieux : « Seul Allah connait leur interprétation ». C'est l'avis privilégié par Ubay Ibn Ka'b, Ibn Mas'ûd, Ibn 'Abbâs et d'autres. Il est rapporté d'Ibn 'Abbâs que « l'exégèse se divise en quatre catégories :

1° l'explication [linguistique] que les Arabes obtiennent grâce à la maitrise de leur langue

2° le sens évident que nul ne peut ignorer

3° l'explication propre aux hommes versés dans le savoir

4° l'explication que Seul Allah connait et que seuls les menteurs prétendent posséder »[147].

D'après Mujâhid[148] et d'autres exégètes, les « hommes versés dans le savoir » peuvent connaitre l'explication des versets mystérieux. Mujâhid argumentait en disant : « J'ai présenté le texte coranique à Ibn 'Abbâs du début jusqu'à la fin, m'arrêtant à chaque verset et l'interrogeant sur leur sens »[149].

Qu'est-ce que le ta-wîl ?

En réalité, il n'y a aucune contradiction entre ces deux avis[150], car le mot *ta-wîl*, du fait qu'il est polysémique, est utilisé selon trois sens différents :

---

[147] Commentaire d'Ibn 'Abbâs rapporté par Ibn Jarîr at-Tabarî dans son Tafsîr

[148] Mujâhid ou Abû al-Hajjâj Mujâhid ibn Jabar est un *Tâbi'* (première génération de disciples des compagnons du Prophète [ﷺ]). Né en 21H et mort en 100H, il vécut principalement à Mekka. Il apprit l'explication du Coran d'Ibn 'Abbâs et fut considéré comme l'imâm des exégètes de sa génération.

[149] Introduction de l'exégèse de Tabarî

[150] C'est-à-dire qu'il n'y a pas de contradiction entre ceux qui disent que le verset limite la capacité d'interprétation des versets mystérieux à Allah, et ceux qui disent que le verset englobe les « hommes versés dans le savoir ».

1° Ce terme est utilisé par beaucoup de rationalistes tardifs dans le domaine du droit (*fiqh*) et de la théorie du droit (*usûl*). Le *ta-wil*, selon eux, consiste à expliquer une formule selon le sens prépondérant (*râjih*) aux dépends du sens douteux (*marjûh*) en se fondant sur un indice associé à la phrase. C'est la définition retenue par la majorité des contemporains qui prétendent interpréter allégoriquement ou non les textes sacrés relatifs aux attributs, et la question de savoir si cette interprétation était licite ou non, valable ou non.

2° L'interprétation (*ta-wil*) peut avoir le sens d' « exégèse » (*tafsir*). C'est le sens que retiennent la plupart des commentateurs du Coran. Ibn Jarîr et les siens disent en parlant des exégètes éminents : « Les experts de l'interprétation (*ta-wil*) divergent... ». On dit également au sujet de Mujâhid qu'il est « le prince des exégètes ». Ath-Thawrî disait : « si tu as accès à l'exégèse (*ta-wil*) de Mujâhid, alors contentes-toi en ». C'est en effet à son exégèse du Coran que se référaient ash-Shâfi'i, mais aussi Ahmad ibn Hanbal, al-Bukhârî et bien d'autres. Quand on disait de lui qu'il connaissait l'interprétation (*ta-wil*) des versets mystérieux, on soulignait de la sorte qu'il en maitrisait l'exégèse.

3° On entend enfin par « interprétation » (*ta-wil*) « la réalisation concrète d'une parole »[151]. Allah dit dans le Coran :

هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ

{Qu'attendent-ils, sinon la réalisation [*ta-wil*] des prédictions de ce Livre ? Mais le jour où elles se réaliseront, ceux qui l'auront auparavant oublié s'écrieront « Nos prophètes disaient la vérité ! »} (Coran 7.53)

Le *Ta-wil* représente donc « la réalisation » des versets du Coran relatifs à l'Au-delà, tels que la résurrection des corps, le jugement et les rétributions, Paradis et Enfer, etc. C'est ce sens-là qui est évoqué dans le récit de Joseph, lorsque son père et ses frères se prosternèrent devant lui :

---

[151] Ibn Taymiyya met en exergue ici la racine étymologique du mot arabe *ta-wil*, qui constitue le substantif (*masdâr*) du verbe *âla / ya-ûlu* « aboutir à » ou « se réaliser ». *Ta-wil* peut alors signifier la « réalisation » d'une parole ou même d'un acte.

وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ

{Et il dit : « Ô père, voici la "réalisation" [*ta-wil*] du rêve que j'ai fait à l'époque». Mon Seigneur l'a rendu réalité ».}[152] (Coran 12.100)

[Joseph] voit ainsi dans des événements concrets et actuels, la réalisation (*ta-wil*) d'un rêve prémonitoire[153]. Pour résumer : le deuxième type de *ta-wil* correspond à l'exégèse d'un texte. Les expressions sont explicitées afin de rendre son sens compréhensible et d'en connaitre les tenants et aboutissants. Ce troisième type de *ta-wil*, en revanche, correspond à la réalité matérielle de ce qui existe dans le monde extérieur. C'est à ce *ta-wil* que 'Âisha faisait référence dans le hadith suivant :

كان النبي صلى الله عليه و سلّم يقول في ركوعه و سجوده: "سبحانك اللهم ربنا و بحمدك اللهم اغفرلي". يتأوّل القرآن

« Le Prophète (ﷺ) disait au moment de ses inclinaisons et de ses prosternations : "Gloire à Toi, Allah notre Seigneur, par Ta louange, Seigneur, pardonne nos péchés". Il réalisait (*ta'wwala*) ainsi le Coran »[154].

Elle faisait allusion au verset suivant[155] :

---

[152] Au début de la sourate, Joseph voit en songe, onze astres, la lune et le soleil se prosterner devant lui. Quand des années plus tard, sa famille le rejoint en Egypte et se prosterne devant lui, il voit là la « réalisation matérielle » de ce rêve. Dans le verset, c'est le mot *ta-wil* qui est utilisé pour traduire cette idée de « réalisation » d'une parole.

[153] On pourrait rajouter d'autres mentions du mot *ta-wil* dans le Coran qui confirment la définition d'Ibn Taymiyya. Dans la sourate de la Caverne (18), quand le sage explique à Moïse les raisons qui l'ont poussé à commettre des actes en apparence odieux comme le sabotage d'un bateau, il dit : {Quant au bateau, il appartenait à des pauvres qui travaillent en mer. J'ai voulu le rendre défectueux car il y avait derrière eux un Roi qui s'emparait de tous les bateaux injustement} (Coran 18.79). Plus loin il dit : {Voilà le sens (*ta-wil*) de ce que tu ne pouvais pas supporter} (Coran 18.82). C'est-à-dire que le *ta-wil* ici est l'aboutissement d'une action, sa conséquence matérielle dans la réalité : en sabotant le bateau à l'avance, il dissuadait ainsi le tyran de s'en emparer. Comme pour le récit de Joseph, il s'agit aussi d'une réalisation dans le futur car Joseph voit la réalisation matérielle de son rêve bien des années après, et le sabotage du bateau permet également d'éviter sa réquisition dans le futur.

[154] Rapporté par al-Bukhârî, n° 484

[155] Dans cet exemple, on voit bien que le mot *Ta-wil* pour 'Aïsha consiste à mettre en application dans le réel, à faire aboutir, une partie du texte révélé. Le *ta-wil* constitue donc la

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾

{Célèbre alors les louanges de ton Seigneur et implore Son pardon} (Coran 110.3) »

Dans le même sens, il y a cette phrase de Sufyân ibn 'Uyayna[156] : « La Sunna n'est que la réalisation (*ta-wil*) des commandements et interdictions ». La mise en pratique d'un commandement religieux constitue en-soi le *ta-wil* du commandement, et la réalisation d'une information est le *ta-wil* de l'information. Or, la parole est soit informative, soit performative[157].

C'est précisément pour cela qu'Abû 'Ubayd[158] et d'autres ont affirmé que les juristes (*fuqaha*) connaissent mieux le *ta-wil* que les linguistes[159],

---

relation entre une parole et une action. L'ordre est contenu en parole dans le verset {Célèbre alors les louanges de ton Seigneur…} et le fait de mettre en application cet ordre en prononçant l'invocation « Gloire à Toi, Allah notre Seigneur, par Ta louange… » constitue son *Ta-wil*.

[156] Sufyân ibn 'Ayna ibn Maymûn al-Hilâli (107-198H) était un expert en hadith.

[157] L'auteur rappelle ici la distinction sur laquelle tout ce livre est fondé. La distinction entre les deux types de parole : informatif ou performatif. En transposant cette typologie bien connue des théoriciens du langage à l'étude de la parole sacrée, il peut ainsi bâtir une réflexion subtile du message religieux qu'il divise en ***descriptions*** sur le monde et l'au-delà qui appellent à la « croyance » et en ***commandements***, ordres et interdits qui appellent à l' « application » et l' « obéissance ». Donc concernant le sujet du *ta-wil* en tant que réalisation matérielle d'un texte ou d'une parole : quand il s'agit d'une information, le *ta-wil* est l'objet ou l'événement décrit dans le texte (ex : le mot verre du Paradis et la réalité de ce verre). Quand il s'agit du performatif, il s'agit d'un ordre et de l'application de cet ordre (ex : « accomplis la prière » et l'action même d'effectuer la prière).

[158] Il s'agit vraisemblablement d'Abû 'Ubayd al-Qâsim ibn Salâm qui arguait du fait que certains termes religieux sont mal interprétés par les linguistes qui se basent sur l'étymologie des mots et non sur leur sens usuel. Par exemple le mot *salât* va être compris par un linguiste arabe comme « invocations », alors que dans le jargon coranique, ce terme désigne la « prière canonique ». C'est la distinction qu'on retrouve dans les ouvrages classiques entre *ma'na lughawi* (sens linguistique) et *ma'na isthilâhi* (sens contextuel). Comme le vrai *ta-wil* est la réalisation matérielle d'une parole, le sens véritable se trouvera dans l'analyse contextuelle du mot et non dans son étymologie. Il est vrai que beaucoup d'exégètes se focalisent sur l'étymologie pour expliquer les termes contenus dans le Coran, alors que leur vrai sens ne peut être compris que par l'étude de la relation d'un mot avec ses synonymes et ses homonymes présents dans le Coran lui-même. Par exemple pour le mot « kufr » (mécréance) ; beaucoup essayent d'expliquer son sens en recourant à son étymologie (cacher, mettre sous terre,

comme c'est le cas pour la question de la « tunique sans manche » (*as-Sammâa*)[160]. En effet, les juristes connaissent parfaitement la mise en pratique des commandements et interdictions car ils connaissent précisément les visées (*maqâsid*) du Messager (ﷺ), de la même manière que les disciples d'Hippocrate et de Sibawayh[161] et autres, comprendront mieux les visées de leurs maitres, que des personnes se bornant à une

---

dissimuler). Ils émettent alors des explications saugrenues : la mécréance (*kufr*) serait le fait de dissimuler sa vraie nature. En réalité, le sens subtil de ce mot s'obtient par une analyse comparée à l'intérieur du texte coranique, donc de manière contextuelle. Le verbe *kafara* signifie souvent « être ingrat », « ne pas reconnaitre les bienfaits d'un tiers » comme dans ce verset qui mentionne une parole de Salomon (Sulaymân) : {Tels sont les bienfaits dont Allah m'a comblé pour voir si je serai reconnaissant (*ashkur*) ou si je serai ingrat (*akfur*)} (Coran 27.40). Et à la deuxième forme verbale *kaffara*, ce mot signifie « absoudre un péché », « ignorer un méfait » : {peut-être que votre Seigneur vous absoudra [*yukaffir*] vos péchés} (Coran 66.8). On remarque que malgré des formes verbales et des contextes différents, un sens commun et fondamental de *kafara* émerge : « le fait de renier, ignorer l'action d'un tiers » qu'il s'agisse d'un ingrat qui ne reconnait pas la générosité d'Allah envers lui, ou d'Allah qui renie les méfaits commis par des hommes pour leur pardonner. Cette analyse contextuelle nous permet de comprendre que le *kufr* dans le sens de « mécréance » consiste à renier à Allah son action dans le monde, qu'il s'agisse de la création, de ses bienfaits, ou de l'envoi des prophètes et des livres.

[159] Cette remarque est très importante : il veut dire par là que les *Fuqaha* ou juristes musulmans qui s'occupent de déterminer les actions concrètes que le croyant doit accomplir dans la réalité pour appliquer la religion, sont plus proches du *ta-wil* défini comme la réalisation concrète d'un texte, que les exégètes officiels qui demeurent dans l'explication théorique des textes et ne pratiquent pas réellement le *ta-wil* selon la troisième définition qui en est donnée ici.

[160] Dans des hadiths rapportés par al-Bukhâri et Muslim, selon Abû Hurayra et Abû Sa'id al-Khudri, le Prophète (ﷺ) a interdit le port pendant la prière d'un vêtement que les Arabes appelaient as-Sammâa qui était une longue tunique cousue dans une seule pièce de tissu et comportant aucune manche ni ouverture pour les bras. Abû 'Ubayd a précisé au sujet de ce hadith que les linguistes ont donné une mauvaise interprétation à cette interdiction. En se bornant à la définition linguistique de l'expression, ils affirmaient que ce vêtement avait été interdit de peur que la personne ne trébuche. Or, ce sont les *fuqaha* qui, du fait de leur maitrise du concret, ont donné le bon *ta-wil* de cet interdit religieux, en précisant qu'il avait été interdit car il dévoilait les parties intimes quand la personne venait à s'asseoir.

[161] Hippocrate (né -460JC ; mort -370JC) était un savant grec. Il est considéré comme le père de la médecine. Sibawayh (148-180H) était un savant perse spécialiste de la langue arabe, il est considéré comme le père de la grammaire arabe, par ses efforts de formalisation des règles linguistiques.

simple connaissance linguistique[162]. Cependant, la compréhension (*ta-wîl*) d'un commandement ou d'un interdit nécessite la connaissance [de cet acte], contrairement à la compréhension d'une information[163]. Connaissant tout cela, le *ta-wîl* des noms et des attributs révélés par Allah au sujet de Son Essence sainte et autosuffisante, constitue précisément la réalité de Son Être sanctifié et de tout ce qu'elle implique d'attributs. De même, pour ce qui est du *ta-wîl* des promesses et des menaces qu'Allah a exposées [dans le Coran], il s'agit de la « réalisation » de ces mêmes promesses et menaces[164]. C'est pourquoi, de ce que rapporte le Coran et les hadiths, nous mettons en application ce qu'ils ont d'explicite et nous avons foi en ce qu'ils ont de mystérieux. Car les informations qu'Allah nous a révélées, au sujet de Son Essence et du Jour dernier, contiennent des termes homonymiques (*mutashâbihât*). C'est-à-dire que le sens de ces mots ressemble à ce que nous connaissons dans cette vie : c'est le cas pour la description du Paradis contenant « viande », « lait », « miel », « eau », « vin », etc. Ce sont des choses qui s'apparentent, au niveau de la lettre comme du sens, à ce qui existe dans la vie terrestre, mais sans leur être ni identiques, ni semblables. De même, les noms et attributs divins, bien que

---

[162] Ibn Taymiyya signifie ici que les étudiants en médecine qui étudient Hippocrate, ou les grammairiens qui étudient Sibawayh comprennent mieux leurs textes que des linguistes étrangers à ces disciplines qui analyseraient leurs écrits mot à mot, car les premiers qui maitrisent ces matières savent à quoi correspondent ces instructions dans la réalité. De ce fait, un praticien comprendra naturellement mieux un ouvrage de médecine, qu'un linguiste même s'il maitrise parfaitement le vocabulaire, car le premier connait le contexte d'application de ces principes.

[163] Toujours en se référant à la distinction informatif/performatif, l'auteur énonce la règle suivante : concernant les passages du Coran purement informationnels, comme ceux décrivant l'Au-delà, une connaissance linguistique suffit puisqu'on ne peut connaitre cette réalité. Mais concernant les passages performatifs qui impliquent une application rituelle, une connaissance « pratique » est requise, car une définition purement linguistique peut mener à l'erreur. L'exemple de la *salât* illustre parfaitement cette règle : le linguiste sera trompé par la définition étymologique du mot *salât* (invocation) et seul le docteur de la Loi pourra expliquer et détailler les gestes rituels de ce pilier de l'Islam (prière canonique).

[164] Conformément à la troisième définition du *ta-wîl* donnée précédemment et qu'Ibn Taymiyya considère comme étant la vraie définition : le *ta-wîl* des noms et attributs divins, ainsi que le *ta-wîl* de la description du Paradis et de l'Enfer, ne sont rien d'autre que la réalité concrète de ces choses. Il y a distinction entre le mot et l'objet ; l'objet étant le *ta-wîl* du mot.

similaires [linguistiquement] à des noms et attributs humains, doivent prioritairement susciter la distinction entre le Créant et le créé ainsi que la distinction entre la réalité [divine] et la réalité [humaine]. Une information sur quelque chose d'absent (*ghâ-ib*) ne peut être comprise que grâce à des « noms » (*asmâ*) dont le sens est connu dans le monde présent[165]. De la sorte, on parvient à connaitre ce qu'il y a dans le monde absent par l'intermédiaire de notre connaissance du monde présent, tout en étant conscient du facteur distinctif et en prenant en compte que les éléments de l'Au-delà décrits par Allah sont incommensurablement plus grands que ce que nous connaissons présentement. Car l'autre-monde renferme des choses que « nul œil n'a vu, nulle oreille n'a entendu et nul esprit n'a même pu concevoir »[166]. Ainsi, lorsqu'Allah nous informe de certains phénomènes inconnus propres au Paradis et à l'Enfer, nous en comprenons le sens, ou plutôt nous comprenons le sens qu'il nous est demandé de comprendre par l'intermédiaire de ce discours, que nous pouvons ensuite expliciter. Quant à la réalité concrète qui est décrite, et qui d'ailleurs n'a pas encore eu lieu puisqu'elle n'adviendra qu'au Jour de la résurrection, il s'agit là de la « réalisation » (*ta-wîl*) que Seul Allah connait. C'est pour cela que lorsque Mâlik et d'autres anciens (*salaf*) furent interrogés sur le verset du Très-Haut :



{Le Miséricordieux, sur le Trône s'est installé} (Coran 20.5)

Ils répondirent : « l'installation est connue, la manière dont elle s'est déroulée est inconnue, la foi [en cet événement] est obligatoire mais

---

165 Cette règle énoncée par Ibn Taymiyya permet de comprendre l'homonymie entre des objets du Paradis (verre, palais, etc.) et des objets présents en cette vie. Le Coran s'exprimant dans un langage humain, la connaissance qu'il peut nous apporter d'un monde inaccessible à nos sens et à notre connaissance directe (Paradis), ne peut se faire qu'avec des « signes », des mots usités dans notre réalité. Pourtant, cette homonymie n'implique aucune ressemblance ou proximité entre les objets de cette vie et ceux de l'Au-delà. Il en est de même pour Allah et les hommes : le fait que certains noms et attributs s'appliquent simultanément au divin et à l'humain, n'implique nullement de ressemblance entre les deux.

166 Référence au hadith *qudsî* rapporté par al-Bukhârî, selon Abû Hurayra

s'interroger sur le "comment" est une hérésie ! ». C'était également la réponse de Rabi'a, maitre de Mâlik : « L'installation est connue, la façon dont elle s'est déroulée est inconnue, à Allah incombe l'explication et au Messager la transmission [du message] et à nous de croire en ces informations ». Il affirmait que l'installation [d'Allah sur le Trône] était « connue », mais que sa description était inconnue. Nous trouvons chez les anciens et les grands doctes de nombreuses paroles similaires. Ils rejettent la possibilité pour les humains de connaitre la nature réelle des attributs divins, car seul Allah sait comment est réellement Allah. Le Prophète (ﷺ) disait en invocation :

لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك

> « Je ne peux dénombrer les éloges qui Te reviennent. Tu es tel que Tu T'es Toi-même glorifié »[167].

C'est un hadith rapporté par Muslim et d'autres. Il y a aussi cet autre hadith :

اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك

> « Seigneur, je T'invoque par tous les noms qui te reviennent, que Tu T'es donnés à Toi-même, ou que Tu as révélés dans Ton Livre, ou que Tu as enseignés à l'un de Tes serviteurs ou bien que Tu as gardés secrets auprès de Toi. »[168]

Ce hadith est rapporté dans le Musnad et le Sahîh d'Abî Hâtim. Il nous apprend que certains noms divins sont gardés secrets auprès de Lui et font partie du « Mystère » (*ghayb*). De ce fait, personne ne peut connaitre le sens de ces noms qui sont gardés secrets. Allah, qu'Il soit glorifié, nous a informés qu'Il était Savant, Puissant, Oyant et Voyant, Clément et Miséricordieux et bien d'autres noms et attributs. Nous en comprenons le sens, car nous pouvons distinguer entre les notions de puissance et de savoir, ou entre la miséricorde, l'ouïe et la vue. Mais nous savons aussi que tous ces noms ont en commun de qualifier l'Essence divine, malgré la

---

[167] Rapporté par Muslim, selon 'Aïsha : chapitre de la prière, Ahmad et Abû Daûd.
[168] Rapporté par Ahmad, ibn Hibbân et al-Hâkim, selon ibn Mas'ûd.

pluralité des sens qu'ils recouvrent. Ces noms sont donc convergents et synonymes du point de vue de l'Etre, mais distincts et divergents du point de vue des attributs. Cette règle s'applique également aux noms du Prophète (ﷺ) : Muhammad, Ahmad, l'« Abrogeant » (*al-Mâhî*), le « Rassembleur » (*al-Hâshir*), « celui qui porte la sanction » (*al-'âqib*)[169], ou les noms du Coran : al-Qur-ân, « le Discernement » (*al-Furqân*), la « juste orientation » (*al-hudâ*), la Lumière (*nûr*), la Révélation (*tanzîl*), le Remède (*ash-shifâ*), etc.[170]. Les hommes se sont querellés au sujet de ces noms : sont-ils des synonymes qui relèvent de l'unité de l'essence, ou sont-ils distincts du fait de la pluralité des attributs ? Ce [dilemme] est valable pour d'autres exemples comme l'« épée », que l'on peut nommer épée (*as-Sayf*), lame (*as-Sârim*) ou sabre (*muhannid* = épée courbe d'Inde). En réalité tous ces mots sont synonymes du point de vue de l'essence et divergents du point de vue de l'apparence.

La définition des versets distinctifs et des versets homonymiques

Allah a décrit le Coran comme étant « clair » (*muhkam*), explicite dans sa totalité, mais Il a dit par ailleurs que certains versets sont mystérieux (*mutashâbih*). Ailleurs, Il a dit que certains versets étaient clairs et d'autres

---

[169] Ces noms ont été rapportés dans un hadith rapporté par Muslim, Tirmidhi et d'autres, selon Mut'am, d'après son père. Le Prophète (ﷺ) a dit : « J'ai plusieurs noms, je suis Muhammad, je suis Ahmad, je suis l'Abrogeant car Allah efface par mon intermédiaire la mécréance, je suis le Rassembleur car les gens seront rassemblés autour de moi, et je suis Celui qui porte la sanction ».

[170] Ces diverses appellations sont citées en maints passages du Coran : {Nous t'exposons le plus beau des récits de ce que Nous t'avons révélé dans ce Coran} (Coran 12.3) ; {Béni soit Celui qui descendit le Discernement (*furqân*) à son serviteur} (Coran 25.1) ; {Ô humains, voilà une noble exhortation qui vous parvient de votre Seigneur, ainsi qu'un Remède (*shifâ*) pour les cœurs, une Juste orientation (*hudâ*) et une miséricorde pour les croyants.} (Coran 10.57) ; {Ceux qui ont eu foi en lui, qui le soutinrent et lui apportèrent leur assistance, et qui suivirent la Lumière (*Nûr*) qui fut révélée avec lui, récolteront le succès.} (Coran 7.157) ; {Il s'agit de la Révélation (*tanzîl*) du Souverain des mondes} (Coran 26.192).

mystérieux. Il est donc nécessaire de définir les notions d'*ihkâm* et de *tashâbuh* d'un point de vue général et particulier[171]. Le Très-Haut a dit :

الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ

{Alif-Lâm-Râ. Un Livre dont les versets ont été clarifiés (*uhkimat*), puis détaillés (*fussilat*)} (Coran 11.1)

Il nous apprend ici que tous les versets ont été clarifiés, mais ailleurs il est dit :

ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ

{Allah fit descendre la meilleure Parole, sous la forme d'un Livre dont les versets se répètent et se ressemblent (*mutashâbihan*)} (Coran 39.23)

Il nous apprend ici que tous les versets sont « ressemblants ».

Le *hukm* consiste à séparer deux choses. C'est pour cela que le *hâkim* (juge) « tranche », arbitre entre deux plaignants. De ce fait, la sagesse (*hikma*) consiste à distinguer entre des choses qui se ressemblent (*mutashâbihât*), par le savoir et par l'action. Distinguer le Vrai du Faux, la vérité du mensonge, l'utile du nuisible, implique en effet d'agir par le bien et de s'abstenir des méfaits. On dit aussi qu'on « prend en charge » (*ahkama*) le faible d'esprit, dans le sens où on le prend sous notre responsabilité. Le verbe *hakama* est utilisé également à propos d'une bête à qui on met un mord (*hakamat*) pour la diriger. Ce verbe *hakama* sous la forme *ahkama* signifie également « maitriser un art à la perfection ». Ainsi la « maitrise de l'art oratoire » se dit *ihkâm al-Kalâm,* pour décrire la capacité à séparer le vrai du faux dans l'énonciation d'un message, ou

---

[171] Dans le passage qui va suivre, Ibn Taymiyya va exposer le sens profond des notions de clairs (*muhkam*) et mystérieux (*mutashâbih*), en faisant la distinction, pour ces deux concepts, entre le général et le particulier, ce qui nous permettra de compléter le tableau suivant :

	Ihkâm	***Tashâbuh***
Général		
Particulier		

encore séparer la justesse de l'erreur dans la formulation d'un ordre[172]. Le Coran est dit *muhkam*, dans le sens où il incarne la maitrise parfaite (*itqân*). De ce fait, Allah dit de ce Texte qu'il est *hakîm* :

الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١﴾

{Alif-Lâm-Râ. Tels sont les versets du Livre « parfaitement clair » (*hakim*)} (Coran 10.1)

Le mot *hakîm* (clair) est employé ici dans le sens [actif] de *hâkim* (qui clarifie). Le [texte coranique] est parfois appelé « narration » :

إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾

{Ce Coran « narre » aux enfants d'Israël la plupart des questions sur lesquelles ils divergent} (Coran 27.76)

Ou encore « directive » (*muftiyan*) :

قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ

{Allah vous dictera Ses « directives » à leur sujet, en plus de ce qui vous a déjà été révélé} (Coran 4.127)

C'est-à-dire que les versets révélés constituent des décrets qui s'imposent aux croyants. [Dans d'autres passages, le Coran] est qualifié de Guide et d'Annonciateur :

إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾

{En vérité, ce Coran « guide » sur la bonne voie, et « annonce » aux croyants et à ceux qui font le bien qu'ils auront une belle récompense} (Coran 17.9)

Ce concept de *tashâbuh* [ressemblance, homonymie] qui s'applique à tout le Coran est le contraire de la notion d'*ikhtilâf* [divergence, opposition] réfutée dans ce verset :

---

[172] Là aussi, l'auteur s'emploie à distinguer l'informatif du performatif, le savoir de l'agir.

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾

{Ne méditent-ils pas sur le Coran ? S'il provenait d'autre qu'Allah, ils y trouveraient de multiples « divergences » (*ikhtilâf*)} (Coran 4.82)

C'est ce sens de « divergence » qui est utilisé dans cet autre verset :

إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴿٨﴾ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴿٩﴾

{En vérité, les propos que vous tenez sont divergents (*mukhtalif*) * Seuls les dévoyés se détournent de [Notre message]} (Coran 51.8-9)

Ici, la notion de *tashâbuh* exprime la répétition et la cohérence du discours, puisque chaque partie [du texte coranique] vient confirmer les autres. Ainsi un commandement énoncé dans un verset n'est pas contredit par un autre commandement ailleurs dans le Coran. Soit ce commandement est répété à l'identique ailleurs, soit un commandement connexe est énoncé, ou bien l'une de ses incidences. Inversement, lorsqu'une chose est prohibée à un endroit du texte, elle n'est pas ensuite recommandée ailleurs. Soit l'interdiction est répétée, soit une interdiction connexe est énoncée, ou bien l'une de ses incidences, à moins qu'il y ait eu « abrogation » (*nasakh*). De la même manière, si un principe est affirmé, il n'est pas infirmé par ailleurs, mais soit confirmé, soit complété par un détail. Inversement, si le Texte enseigne qu'un principe est réfuté, ce principe n'est pas formulé par ailleurs, mais soit la réfutation est confirmée ou l'une de ses incidences est réfutée. Cela contrairement à un discours contradictoire (*mukhtalif*) dont les diverses parties entrent en contradiction : parfois un principe est affirmé, ailleurs il est infirmé. Ou bien une action est recommandée et prohibée tout à la fois, ou encore des éléments similaires sont séparés : certains sont loués et les autres critiqués. Les discours « contradictoires » sont donc incohérents, tandis que les discours « ressemblants » (*mutashâbihât*) sont quant à eux cohérents[173], car

---

[173] Dans ce passage, Ibn Taymiyya contredit la définition courante des *mutashâbihât*, considérée comme les versets « équivoques », ou « prêtant à confusion », ou à « plusieurs interprétations ». En réalité, les versets se répètent et se ressemblent soit au niveau de la lettre, soit au niveau du sens, et les enseignements et les commandements se répètent dans plusieurs

tous les sens convergent, même si les formulations diffèrent[174]. Ainsi, si les significations sont communes, qu'elles s'appuient mutuellement, qu'elles sont complémentaires, réciproques et concordantes, il s'agit alors d'un discours « convergent » (*mutashâbiha*), par opposition au discours contradictoire dont les diverses parties se contredisent mutuellement. En conclusion, ce type de *tashâbuh* général n'entre pas en opposition avec l'impératif de « clarté » (*ihkâm*) général, mais au contraire vient le confirmer[175]. En effet, le discours « clair » (*muhkam*) est celui qui atteint la perfection [de l'art oratoire] et dont les diverses parties se confirment mutuellement, sans jamais se contredire.

A contrario, l'*ihkâm* particulier est le contraire du *tashâbuh* particulier. Car le *tashâbuh* particulier se définit comme le fait que deux choses se ressemblent selon un aspect et divergent par ailleurs. De ce fait, cette ressemblance prête à confusion : certaines personnes peuvent prendre une chose pour une autre, ou croire que ces deux choses sont équivalentes, alors que ce n'est pas le cas. L'*ihkâm* [dans le sens de « clarification »] permet de séparer ces deux choses, de manière à ce que l'une ne soit pas prise pour l'autre. Cette confusion provient du « point commun » entre ces deux choses, bien qu'il existe des différences entre elles. Certaines personnes ne seront pas capables de faire la distinction entre ces deux choses et tomberont ainsi dans la confusion (*mushtabihan 'alayhi*), tandis que d'autres parviendront à faire cette distinction. La ressemblance qui n'est pas accompagnée de distinction se retrouve pour les choses relatives

---

passages du Coran, mais sans jamais se contredire. Dans ce sens, les *mutashâbihât* ne sont pas le contraire de « clair » ou « univoque », mais le contraire de *mukhtalif* (divergent, contradictoire).

[174] Par exemple dans le Coran, la répétition des récits prophétiques. Un même récit est narré de différentes manières, avec des termes différents, mais exprimant une même réalité.

[175] L'*Ihkâm* général (ou clarté) est donc un discours parfaitement clair, ce qui n'est pas contradictoire avec le *Tashâbuh* général (cohérent/répétitif) qui évoque la répétition et la convergence :

	Ihkâm	***Tashâbuh***
Général	Maitrise parfaite de l'art oratoire et de la Parole	Répétition, cohérence générale du Texte
Particulier		

et pronominales, puisque une même chose sera un objet de confusion pour les uns, et non pour les autres. Les hommes versés dans le savoir savent comment dissiper les faux-semblants. Tandis que certaines personnes confondent les « promesses de l'Au-delà »[176] avec des choses présentes dans cette vie, en pensant qu'elles sont similaires les unes aux autres, alors que les gens de savoir savent qu'elles ne sont pas similaires, bien qu'elles aient des points en commun[177] selon certains aspects.

La confusion dans le sens d'égarement

Il y a dans cette même catégorie, la notion de *shubh* (confusion) qui mène certaines personnes à l'erreur. Il s'agit d'une confusion entre le vrai et le faux. Certaines personnes sont victimes de la confusion, mais celui qui est doté de connaissances qui lui permettent de distinguer l'un de l'autre, ne confondra pas le vrai et le faux dans son esprit. La fausse analogie appartient à cette catégorie des « ambigüités » (*shubuhât*) car il s'agit de faire ressembler à tort une chose avec une autre. Mais celui qui connait la différence entre les deux choses, est doté de la faculté de discernement qui dissipe la confusion et la fausse analogie. Or, il n'existe pas deux choses qui n'aient à la fois des points de convergence et des points de divergence.

---

[176] Les « promesses de l'Au-delà » est une allusion au sujet précédemment évoqué, à savoir les éléments du Paradis décrits dans le Coran : miel, vin, eau, lait, etc. Ces noms servent à indiquer des éléments de cette vie qui nous sont familiers, tout en décrivant des éléments de l'Au-delà que notre conscience ne peut concevoir.

[177] Le *tashâbuh* particulier se définit comme la ressemblance apparente entre deux choses qui sont en réalité différentes. Ibn Taymiyya donne l'exemple de deux individus qui se ressemblent, alors qu'il s'agit bien de deux personnes différentes. Au niveau des concepts, l'égarement consiste à confondre deux principes. Or, l'*Ihkâm* particulier, qu'on peut traduire par « distinctif » consiste justement à trancher, distinguer, séparer les différents sens d'un même mot ou principe. C'est en cela qu'il y a opposition entre *Ihkâm* particulier et *Tashâbuh* particulier, car le distinctif va permettre de dissiper la confusion et la ressemblance. Notre tableau peut maintenant être complété entièrement :

	Ihkâm	*Tashâbuh*
Général	Maitrise parfaite de l'art oratoire et de la Parole	Répétition, cohérence générale du Texte
Particulier	Distinguer le vrai du faux	Ressemblance entre deux choses différentes

Ils se ressemblent en certains points et divergent en d'autres. La plupart des erreurs que commet le genre humain provient de cette « ressemblance » (*tashâbuh*) et la fausse analogie se décline en d'innombrables variantes[178]. Comme le disait l'imâm Ahmad : « La plupart des erreurs que commettent les humains proviennent de l'interprétation (*ta-wîl*) et de l'analogie. L'interprétation appliquée à des textes révélés, et l'analogie appliquée à des arguments rationnels ». Et en effet, l'interprétation erronée a pour cause les formulations linguistiques « ressemblantes » (*mutashâbihât*) et la fausse analogie a pour cause les significations « ressemblantes ».

La confusion dans les doctrines ésotéristes

Les humains tombent souvent dans ce type d'erreurs qui mènent à l'égarement. A tel point que certains qui se réclament de la Gnose, qui prétendent réaliser le véritable *tawhîd* ou avoir été initiés à quelques savoirs ésotériques[179], en viennent à confondre l'existence (*wujûd*) du Souverain avec l'existence de n'importe quel être. Ils affirment que l'Un est analogue à l'autre, et prétendent ainsi que l'existence des créés constitue l'existence même du Créateur. Alors qu'il n'y a rien de moins comparable, de moins identique, de moins consubstantiel ou incarné que le Créant par rapport au créé. Celui qui confond l'existence du Créant avec celle des créés, jusqu'à prétendre que l'existence de l'Un est celle de l'autre, est victime de la pire forme d'égarement que puisse produire l'*ishtibâh* [homonymie/faux-semblant]. La cause en est que les existants de toutes sortes partagent tous le qualifiant d' « existence » (*wujûd*), ce qui les a conduits à penser que l'Existence est une, car ils ne font pas la distinction

---

178 La fausse analogie est un procédé qui peut donner lieu à un nombre incalculable de faux raisonnements auxquels les gens adhèrent et par lesquels ils s'égarent.

179 Ibn Taymiyya fait allusion ici à certains tendances du soufisme en les décrivant selon trois caractéristiques : (1) la prétention à un savoir subtil et mystérieux qui échappe au commun, (2) la prétention à réaliser le vrai sens du *tawhîd*, compris non pas seulement comme l'unicité divine, mais l'unité de l'existence (*wahdat al-wujûd* ou panthéisme) qui implique une consubstantialité de Dieu et du « monde », enfin (3) la prétention à un savoir initiatique (*'arfân*) acquis au sein d'une confrérie, selon des rites ésotériques et au fil d'un cheminement initiatique qui comprend une hiérarchie (aspirant, maitre, etc.).

entre l'unité par l'essence et l'unité par le genre[180]. D'autres s'imaginent lorsqu'on dit : « les existants partagent le qualifiant d'existence » qu'il s'agit d'une forme de comparaison abusive ou d'agencement invalide (*tarkib*)[181]. Ils prétendent que le mot « existence » (*wujûd*) est forcément assujetti à l'unité linguistique. Ils contredisent ainsi les maitres en logique qui malgré leurs différentes typologies, s'accordent à dire que l'existence se divise en « antérieure » (*qadîm*) et « engendrée » (*muhdath*), ainsi que d'autres catégories d'existants.

Une autre faction pense que si les existants partagent le qualifiant d'existence, cela implique qu'il existe en dehors des consciences un élément commun. Ils prétendent en effet qu'il existe en dehors des consciences des concepts absolus, comme l'existence idéale, l'animal idéal, le corps idéal, etc. Ils contredisent ainsi l'expérience sensorielle, la Raison et les Enseignements révélés (*shar'*) car ils considèrent que les concepts nés de notre esprit ont une existence propre dans le monde visible. Cette vision constitue une forme de « confusion » (*ishtibâh*). En revanche, celui qu'Allah guide est capable de distinguer entre des choses qui sont identiques de plusieurs points de vue : il connait les points de convergence et les points de divergence, les ressemblances et les dissemblances. Ceux-là ne peuvent pas être égarés par les homonymes présents dans le discours

---

[180] La distinction entre l'essence et le genre : les existants constituent un genre, une catégorie qui englobe des êtres totalement différents du point de vue de l'essence. La confusion consiste ici à penser que tous les éléments qui composent une catégorie sont consubstantiels alors qu'ils n'ont en commun que l'appartenance à un même genre.
Ibn Taymiyya revient ici à la théorie des idées qu'il identifie comme la source de cet égarement. En effet, le panthéisme se fonde sur la conviction que les idées abstraites représentent la réalité supérieure et véritable. Les spécificités, les particularismes et la multiplicité des êtres sont considérés comme une simple illusion, propre à la réalité matérielle. Celui qui est capable, selon eux, de s'extraire de la réalité phénoménale réalise que le monde ne fait qu'un.

[181] Le concept de *Tarkib*, traduit ici par « agencement invalide », a été forgé par les philosophants pour rejeter l'idée que l'on puisse attribuer à Allah la moindre qualité, comme celle de l'existence. Dans leur conception, il est blasphématoire d'attribuer à Allah la moindre qualité, positive ou négative, car ce serait établir un point commun avec les humains ou tout autre créé, qui se voient également attribuer la qualité d'existence ou autre, mais aussi car ce serait concevoir un « agencement » entre l'Essence divine et les multiples attributs, contradictoires, selon eux, avec le principe de pure unicité divine.

[coranique] car ils savent les associer avec les versets explicites (*muhkam*), c'est-à-dire l'élément distinctif qui met en évidence ce qu'il y a de différent et de divergent entre eux. C'est le cas par exemple pour le mot « nous » ou « nous-mêmes » [utilisé dans le Coran] ainsi que d'autres pronoms qui expriment le pluriel. Parfois ils sont utilisés par un groupe d'individus associés les uns aux autres, et parfois ils sont utilisés par l'Unique, l'Immense, car chacun de Ses attributs est bien distinct des autres[182] et car [ce pluriel] englobe Ses subordonnés (*A'wân*), qui ne sont point Ses associés. Par exemple, les Chrétiens mettent en avant ce type de versets pour appuyer l'idée d'une divinité plurielle[183] :

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ

{C'est Nous qui descendîmes le Rappel} (Coran 15.9)

Mais le verset explicite (*muhkam*), est le suivant :

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾

{Votre Dieu est un Dieu unique, nul autre dieu que Lui, le Miséricordieux par essence et par excellence} (Coran 2.163)

---

[182] Dans le Coran, Allah s'exprime parfois à la première personne du singulier : {Nul autre dieu que Moi} (Coran 20.14), et parfois à la première personne du pluriel : {Nous ne t'avons point révélé le Livre pour t'accabler} (Coran 20.2). Mais ce même pronom « nous » peut être utilisé dans le sens réellement pluriel quand il s'agit d'êtres humains : {Lorsqu'on leur dit « ne semez point sur Terre la corruption », ils répondent « nous ne sommes que des réformateurs »} (Coran 2.11). Le mot « nous » est donc à la fois homonyme, dans le sens où il peut avoir diverses significations, et « prêtant à confusion ».

[183] Certains prédicateurs arabes chrétiens affirmaient que l'Islam est un message véridique mais destinés aux seuls arabes (bédouins) et qu'il confirmait le dogme chrétien mais en des termes plus simples, adaptés à l'esprit des Arabes jugés moins subtils que les gens de Syrie ou des zones « civilisées ». Selon cette approche, le Coran confirme la Trinité, mais de manière allusive pour ne pas compliquer le dogme et le rendre acceptable par ces populations rustres. Ces auteurs chrétiens prétendaient donc trouver dans le texte coranique des éléments qui affirmaient indirectement la déité de Jésus et le dogme de la Trinité, notamment à travers l'utilisation du pronom « Nous » pluriel quand Allah s'exprime à la première personne. Ibn Taymiyya a répondu en détail à ces thèses chrétiennes dans son livre : *al-jawâb as-Sahîh liman baddala dîn al-Massîh*. Voir : http://shamela.ws/index.php/book/170

Il existe d'autres passages similaires qui ne peuvent avoir qu'une seule signification, et qui lèvent ainsi toute ambigüité[184]. D'autre part, l'utilisation du pluriel permet de souligner l'immense respect qui Lui revient, la pluralité de Ses noms et attributs, mais aussi le fait que certaines créatures Lui sont totalement dévouées, tels les anges et autres[185]. Cependant, ces noms et attributs permettent aussi de faire allusion à certaines vérités supérieures (*haqâ-iq*) relatives aux noms et attributs, ainsi que le fait qu'Il possède des « soldats » qu'Il utilise dans Ses actions, et qu'Il est le seul à connaitre :

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ

[Et personne ne peut connaitre les soldats de ton Seigneur, si ce n'est Lui-même] (Coran 74.31)

En d'autres termes, il s'agit d'une « interprétation » (*ta-wil*) d'un homonyme (*mutashâbih*), dont Seul Allah connait la véritable nature[186]. Contrairement à un roi humain qui s'exprimerait [au pluriel] : « nous t'avons ordonné l'octroi d'un bien... ». Ici, nous savons clairement que [l'utilisation du pluriel] permet de désigner le roi et ses subordonnés, tel que son secrétaire, son chambellan, ses domestiques, etc. qui obéissent à ses ordres. Nous savons aussi que tel acte est le fruit de telle intention, de telle volonté, etc. Mais concernant Allah, exalté soit-Il, les humains ne

---

[184] Qui ne peuvent prêter à plusieurs significations et qui viennent trancher une question

[185] En d'autres termes, le « Nous » engloberait les anges et tous les êtres inconnus qui mettent en application Ses décrets et décisions.

[186] Ce verset permet de comprendre la définition qu'Ibn Taymiyya donne des concepts de *ta-wil* et de *mutashâbih*. Le mot « soldat » est un signifiant qui permet, dans notre réalité, de désigner un signifié qui nous est familier : un homme armé intégré dans une armée régulière. Mais dans ce verset, ce même signifiant « soldat » sert à désigner un signifié que « personne ne connait, sauf Allah ». L'énoncé du verset souligne donc bien que le signifié en question ne peut être comparable à ce que nous connaissons dans cette vie, et que le soldat d'Allah en question ne peut être un individu armé comme nous nous l'imaginons. Le terme « soldat » est donc ici un *mutashâbih* –mot prêtant à confusion, ressemblant, homonyme- car il permet de désigner deux réalités différentes. Quant au *ta-wil*, compris comme la capacité d'interprétation réelle d'un signifiant ou comme le signifié lui-même, seul Allah le connait, puisque le verset affirme que Seul « Allah connait Ses soldats ». Le signifiant « soldat » nous est accessible en tant que mot, mais la réalité qu'il recouvre nous échappe.

connaissent pas la réalité à laquelle correspondent les descriptions qu'Il a données de Ses attributs ou ceux du Jour dernier. De même qu'ils ne connaissent pas réellement l'objectif qu'Il a assigné à Sa création et toutes les subtiles sagesses de Ses ordres, ainsi que toutes les réalités mystérieuses qui découlent de Sa volonté et de Sa puissance. C'est ainsi que nous comprenons que la confusion se retrouve dans les expressions synonymiques, ou dans les expressions homonymiques. La ressemblance est levée grâce à un complément ou un déterminant qui distingue un élément par rapport aux autres, comme dans ce verset :

مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ

{Tel que le Paradis promis aux pieux, où il y a des rivières drainant une eau…} (Coran 47.15)

Ici, il est spécifié que l'eau en question est propre au Paradis. La différence entre cette eau et l'eau terrestre est clairement énoncée. Mais la réalité spécifique de cette eau [du Paradis] nous est inconnue car il s'agit d'un élément qu'Allah a réservé à ses serviteurs méritants, et que « nul œil n'a vu, nulle oreille n'a entendu et nul esprit n'a pu même concevoir ». Il s'agit donc d'une « réalité » (*ta-wil*) que Seul Allah connait. C'est le cas également pour la signification des noms et attributs divins qui Lui sont spécifiques, qui représentent Sa réalité qui n'est connue que de Lui. De ce fait, les doctes tels l'imam Ahmad et d'autres reprochaient aux jahmites et leurs semblables qui trahissent le sens des mots, de donner une interprétation (*ta-wil*) allégorique des versets du Coran dont le sens leur était mystérieux (*tashâbaha 'alayhim*), différente de leur réalité concrète (*ta-wil*), comme le dit Ahmad dans un livre qu'il consacra à la critique des libertins[187] et des jahmites qui semaient le doute en brandissant des versets « prêtant à confusion » (*mutashâbih*) et en leur donnant de fausses

[187] *Zindiq (pl. zanâdiqa)* : traduit ici par libertin, il désignait dans le monde musulman des personnes proches des courants philosophiques hédonistes et épicuriens. Ces personnes parfois influencées par les religions orientales, professaient plus ou moins ouvertement l'athéisme, et revendiquaient la jouissance sans limite dans la vie terrestre. Ce terme a fini par signifier apostat ou athée. Abû Hâmid al-Ghazâlî les considère comme les adeptes des écoles pré-philosophiques telle la pensée d'Héraclite (voir : *al-munqidh mina al-dhalâla*).

interprétations. Il se contenta de les blâmer pour leurs interprétations erronées, tout en évoquant les sens qui suscitaient chez eux cette confusion, même s'il n'y avait qu'eux pour se méprendre sur leur signification. Il les blâma donc pour leurs fausses interprétations, mais sans rejeter totalement le concept de *ta-wîl*, qui, comme nous l'avons déjà vu, peut avoir le sens d' « explication juste du sens voulu par Allah ». Ce type de *ta-wîl* n'est pas blâmable, mais au contraire louable. Cependant, le mot *ta-wîl* peut aussi désigner la réalité qu'Allah a gardée secrète : cette interprétation-là, seul Allah la connait.

Nous avons détaillé ce sujet en d'autres endroits, mais celui qui ne le maitrise pas peut émettre des avis saugrenus. C'est le cas d'une certaine faction qui affirme que toute forme d'interprétation est invalide et qu'il faut comprendre les mots selon leur sens apparent, en invoquant le verset :

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ

{Et seul Allah en connait l'interprétation} (Coran 3.7)

Ils se fondent sur ce verset pour réfuter toute possibilité d'interprétation, ce qui constitue une contradiction de leur part puisque ce verset indique clairement qu'il existe une interprétation, mais qu'Allah seul la connait. Et pourtant ils réfutent l'existence même d'une interprétation. Leur erreur provient du fait que le *ta-wîl* dont Allah a gardé l'exclusivité du savoir n'est que la réalité à laquelle correspondent ces mots[188]. Quant au *ta-wîl* (interprétation) invalide et blâmable, il s'agit de l'interprétation de ceux qui déforment le sens des mots et qui pratiquent les hérésies : ceux-là émettent des interprétations fausses. Ils prétendent détacher le mot de l'objet pour lui assigner un autre objet, sans argument fiable qui

---

[188] Ibn Taymiyya critique ici les véritables littéralistes qui ne distinguent pas le mot de l'objet. Ces derniers réfutent toute possibilité d'interpréter et de comprendre certains versets du Coran ; Ibn Taymiyya leur rétorque que seul le *ta-wîl*, dans le sens de réalité concrète, nous est inconnu, mais pas la réalité linguistique. Ainsi, les verres du Paradis, nous ne pouvons effectivement pas les voir en cette vie et prendre la mesure de leur réalité, mais leur réalité linguistique et conceptuelle nous est en revanche accessible par le biais de la Révélation qui nous donne une description littéraire de cette réalité supérieure.

légitimerait cela. Ils disent que le sens apparent du nom est blasphématoire. Or, les autres noms que leur raison valide impliquent les mêmes « blasphèmes »[189], de même qu'ils donnent [à ces noms] des sens équivalents aux sens qu'ils rejettent : les notions qu'ils rejettent appartenant aux mêmes catégories que celles qu'ils reconnaissent. Si le sens qu'ils reconnaissent était véridique et possible, le sens rejeté le serait aussi. Et si le sens qu'ils rejettent était faux et impossible, celui qu'ils reconnaissent le serait également. Quant à ceux qui rejettent catégoriquement toute possibilité d'interprétation en invoquant le verset : {seul Allah en connait l'interprétation}, ceux-là pensent que le Coran s'adresse à nous selon des termes que personne ne peut comprendre, ou qui n'ont pas de sens, ou qui ne doivent pas être compris[190]. En plus d'être faux, cet avis est contradictoire, car si on considère que rien ne peut être compris, on ne peut dire par ailleurs qu'il existe une interprétation qui contredit et diffère du sens apparent, car cela suppose qu'il existe une

---

[189] Il fait allusion à certaines factions rationalistes telles que les mutazilites qui ne réfutent pas tous les noms divins inscrits dans la révélation. Ils n'acceptent que ceux que leur raisonnement peut appuyer et réfutent ceux qu'ils ne peuvent prouver rationnellement. Or, Ibn Taymiyya leur fait remarquer que le caractère blasphématoire qu'ils attribuent aux noms qu'ils réprouvent devrait être également attribué aux noms qu'ils acceptent si on leur applique le même raisonnement. Grâce à ce procédé, Ibn Taymiyya met ses adversaires face à leurs propres contradictions.

[190] Ceux qui rejettent catégoriquement la possibilité de *ta-wil* sont de deux sortes :
1° Les « littéralistes » (*harfiyûn*) qui prétendent que les mots doivent être compris à la lettre et selon nos connaissances terrestres ; par exemple le mot « verre » ne peut désigner qu'un signifiant, l'objet que nous connaissons sur cette Terre, et ne peut désigner une autre réalité. En d'autres termes, ceux-là ne font pas de distinction entre le signifiant et le signifié et opèrent une fusion entre les deux.
2° « Ceux qui ne se prononcent pas » (*Ahl at-Tafwidh*) : ils refusent la possibilité pour les êtres humains de comprendre le sens réel des versets du Coran qui échappent, selon eux, totalement à leur intelligence. Ils réfutent donc la possibilité d'interpréter, d'éclairer la signification des versets qu'ils jugent mystérieux. Ils tirent cet avis d'une mauvaise compréhension du concept de *ta-wil* dans le verset {Et seul Allah en connait le *ta-wil*} qu'ils lisent (Et seul Allah en connait la signification) alors que le *ta-wil* signifie « l'objet concret désigné par un mot ». Les hommes peuvent comprendre le concept (verre) dont ils connaissent l'un des avatars dans cette vie, mais ne peuvent connaitre réellement l'objet du Paradis désigné par ce terme « verre ».
Dans ce passage, Ibn Taymiyya répond donc aux uns et aux autres en les mettant face à leurs contradictions.

signification valide. Or, cette signification valide ne peut contredire le sens apparent que nous connaissons, car d'après eux il n'existe pas de « sens apparent », et comme le sens profond ne peut contredire le sens apparent, l'interprétation (*ta-wil*) n'a plus lieu d'être. De plus, il est défendu de réfuter les signifiants que nous ne connaissons pas, car il se peut que nous ignorions tout des sens qu'ils recouvrent. Si nous ne comprenons ni la lettre, ni le sens du texte, nous pouvons encore moins comprendre les significations qu'il n'indique point. Ainsi, si nous ne parvenons pas à comprendre les mots et leurs signifiés, à moindre raison nous ne pouvons comprendre ce qu'ils ne signifient pas. Il est en effet plus probable de comprendre intuitivement le sens voulu [d'un texte], que de comprendre intuitivement un sens erroné. De surcroit, si [le lecteur] n'a aucune idée du sens voulu et qu'il ne comprend absolument rien à l'énoncé, à moindre raison il ne pourra pas comprendre intuitivement ce qui n'est pas voulu. On ne peut donc pas dire : « l'énoncé a été [faussement] interprété », dans le sens où une signification douteuse aurait été attribuée aux dépens d'une signification fiable. De même, on ne peut pas dire à ce sujet que « seul Allah en connait l'interprétation ». A moins que l'on entende par « interprétation », ce qui contredit la formulation apparente spécifique aux créés. Dans ce cas, il ne fait nul doute que celui qui définit le « sens apparent » de cette manière, doit impérativement « interpréter » [le texte] différemment du sens apparent. En revanche, si ces derniers disent : « il n'existe pas d'interprétation qui contredise le sens apparent » ou que les textes doivent être compris à la lettre, dans ce cas leur position est contradictoire[191]. Si maintenant, ils définissent le « sens apparent » de telle ou telle manière dans un même contexte sans justification, il s'agit alors de falsification (*talbîs*). Si enfin, ils entendent par « sens apparent » du mot, le mot lui-même, c'est-à-dire que l'on doit comprendre les mots à la lettre sans essayer d'en comprendre la signification, alors leur rejet du *ta-wil* ou son acceptation sont contradictoires. Car celui qui rejette une interprétation ou l'acquiesce, attribue de fait au mot un certain sens. C'est

---

[191] Leur position est contradictoire car ils prétendent d'un côté qu'il n'existe pas de sens apparent qui serait opposé à un sens véritable, et de l'autre ils disent que c'est le sens apparent qui doit être retenu. Soit ce « sens apparent » existe, soit il n'existe pas.

grâce à cette typologie qu'apparaissent les contradictions de la plupart des dénégateurs d'attributs divins, comme des « affirmationistes » à ce propos.

La sixième règle : le vrai sens de l'anthropomorphisme

Il est indispensable d'établir sur le sujet une règle générale qui permettrait de savoir ce qui peut être attribué à Allah, qu'Il soit glorifié, et ce qui doit être rejeté, de manière affirmative ou négative. Cela car il ne serait pas fortuit de se baser uniquement sur le principe de réfutation de la « comparaison abusive » ou sur l'affirmation absolue [des attributs divins] sans comparaison, puisqu'il n'existe pas deux choses en ce monde qui n'aient à la fois des points communs et des points de divergence. Ainsi, si le négateur justifie sa négation [de certains attributs] en prétendant qu'il s'agit d'anthropomorphisme, on lui répond : « si tu affirmes que ces deux choses sont identiques à tous points de vue, alors tu as tort. Mais si tu dis qu'ils ont certains points en commun, ou qu'ils partagent la même dénomination, alors tu dois étendre ce constat aux autres attributs que tu reconnais ». Votre démonstration s'est limitée à invalider toute ressemblance et similitude, que vous définissez comme le fait de considérer comme possibles, impossibles ou obligatoires [les mêmes attributs] aux deux [choses comparées][192]. Pourtant, il est évident que toute personne douée de raison et conscient de ce qu'il dit, ne pourra pas définir l'anthropomorphisme de cette manière, car il sait grâce à sa raison que cette [ressemblance] est impossible. Pour rejeter ce type [de comparaison abusive], il n'est pas nécessaire de rejeter ces ressemblances par certains aspects, comme le sont les noms et attributs homonymiques[193]. Cependant, il y a des personnes qui donnent à la notion d'anthropomorphisme une définition bien particulière, puis ils disent de toute personne qui entre dans cette définition : « c'est un

---

[192] C'est-à-dire que les dénégateurs d'attributs considèrent que le simple fait d'attribuer une caractéristique commune à Dieu et aux hommes, sous le mode de la possibilité, de l'impossibilité ou de l'obligatoire, est une comparaison abusive.

[193] Ibn Taymiyya remet en cause la définition de la comparaison abusive de ses adversaires : le fait de partager un nom en commun n'implique pas une ressemblance ou une similarité dans la réalité.

anthropomorphiste ! ». Mais leur contradicteur leur répond : « cette définition ne correspond pas au véritable anthropomorphisme » car ils font la distinction entre l'anthropomorphisme (*tashbîh*) et le comparationnisme (*tamthîl*). En fait, les mutazilites et autres négateurs des attributs divins prétendent que toute personne qui reconnait à Allah une qualité antérieure (*qadîma*) est à la fois anthropomorphiste et comparationniste[194]. De cette manière, si quelqu'un dit : « Allah possède un savoir antérieur ou une puissance antérieure », ils le considèreront comme un anthropomorphiste et un comparationniste. Car pour la plupart de leurs doctes, la « préexistence » (*qidam*) constitue la qualité la plus spécifique du divin. En conséquence, celui qui affirme l'existence d'une qualité préexistante établit avec Allah un équivalent dans la préexistence. C'est en vertu de ce raisonnement qu'ils le nomment « comparationniste ». Les « affirmationnistes » ne soutiennent pas cet avis, mais considèrent que la description la plus spécifique du divin est celle qui ne convient à nul autre, comme le fait d'être « le Souverain des mondes », ou le fait d'être « le Connaisseur de toute chose », « Tout-Puissant » ou « Dieu Unique », et ainsi de suite. Or, les attributs ne seront pas décrits de la sorte[195]. Parmi ces « attributionnistes » (*sifâtiya*)[196], certains ne prétendent pas que les attributs sont antérieurs, mais qu'Allah de par Ses attributs est antérieur. D'autres disent qu'Il est Antérieur et que Ses attributs le sont aussi et non qu'ils sont tous deux antérieurs. D'autres concèdent qu'ils sont tous deux antérieurs, tout en précisant que cela n'implique nullement que l'attribut soit associé à Allah dans l'une de Ses

---

194 Toujours sous l'influence de la pensée philosophique et la théorie des idées, ces tendances rationalistes font la distinction entre l'Essence (*dhât*) et l'apparence ou attributs ici (*sifât*), et appliquent à Dieu cette distinction. Ils estiment donc que les attributs divins comme la parole ou la puissance sont bien distincts de Lui, et qu'ils ne doivent pas être associés à lui dans l'éternité. Ils reconnaissent à Dieu la préexistence, dans le sens qu'Il n'a pas de commencement, mais refuse à Ses attributs la préexistence.

195 Pour Ibn Taymiyya, il n'y a de comparaison abusive (*tashbîh*) entre Dieu et l'homme, uniquement si on attribue aux humains des caractéristiques « spécifiques » au divin, comme la souveraineté sur le monde, la toute-miséricorde ou la préexistence.

196 Par ce terme de *sifâtiya*, Ibn Taymiyya désigne les tendances rationalistes qui reconnaissent la grande majorité des noms et attributs divins. C'est le cas des *kullâbiyya* et des acharites qui appartiennent à la famille des rationalistes (*ahl al-kalâm*).

spécificités. La préexistence (*qidam*) n'est pas une spécificité de l'Essence pure, mais une spécificité de l'Essence décrite par ses qualifiants, car l'Essence pure n'a, d'après eux, aucune existence, *a fortiori* elle ne détient pas la spécificité de la préexistence. Parfois ils disent aussi que l'Essence possède la qualité de préexistence et que les attributs possèdent la qualité de préexistence, sans que ces attributs ne soient ni divins, si souverains. De la même manière que le Prophète (ﷺ) est engendré, ses qualifiants sont engendrés sans qu'ils soient eux-mêmes « prophétiques ». Les premiers [les mutazilites] accusent donc ces attributionnistes d'anthropomorphisme et de comparationnisme du fait de cette croyance qu'ils contestent. Les seconds leur rétorquent alors : « admettons que dans le jargon de certaines personnes cette définition soit qualifiée d'anthropomorphisme, en réalité cette définition ne peut être invalidée ni par la Raison, ni par la Tradition ». Il est seulement obligatoire de réfuter ce que les textes révélés et la raison récusent. Le Coran rejette les concepts de similarité (*mathal*), d'équivalence (*kuf-u*) et d'égalité (*nidd*) et autres. Pourtant, rétorquent-ils, dans la langue arabe le qualifiant n'est pas comparable au qualifié, ni équivalent, ni égal et n'entre donc pas en considération. De plus, la raison n'invalide pas le concept de *tashbih* selon la définition qu'en donnent les mutalizites.

Ils disent par ailleurs : « les attributs ne peuvent qualifier qu'un corps situé dans l'espace. Or les corps sont semblables (*mutamâthila*). Donc, si on reconnait à Allah des attributs, cela implique qu'Il est semblable à tous les autres corps[197], ce qui est une forme d'anthropomorphisme ». C'est un raisonnement partagé par beaucoup d'attributionnistes qui reconnaissent certes les attributs divins, mais qui rejettent par exemple l'élévation sur le Trône, ainsi que toute forme d'action volontaire qui pourrait Lui être attribuée. Ces derniers disent : « les attributs peuvent être attribués à des êtres non-corporels, mais l'élévation au dessus du monde ne peut être que

---

[197] Ce nouvel argument des mutazilites formulé ici par Ibn Taymiyya se présente sous la forme d'un syllogisme (deux propositions et une conclusion) qui peut être schématisé de la sorte :
1° Les qualifiants s'appliquent aux corps
2° Or, ils attribuent à Allah des qualifiants
3° Donc ils prétendent qu'Allah a un corps

le fait d'un "corps". En conséquence, si nous reconnaissons Son élévation, cela implique qu'Il est corporel. Or, comme les corps sont semblables, il s'agit bien d'anthropomorphisme ». C'est la raison pour laquelle ces derniers appellent ceux qui reconnaissent l'élévation d'Allah, « anthropomorphistes ». Mais ils n'accusent pas d'anthropomorphisme ceux qui reconnaissent à Allah les qualités d'ouïe, de vue, de parole, etc. C'est la position de l'auteur du livre *al-irshâd*[198] et de ses semblables. L'idée de « similarité des corps » est partagée par al-Qâdhi Abû Ya'lâ et d'autres attributionnistes : ils reconnaissent les attributs divins ainsi que l'élévation, mais affirment que l'élévation est un « attribut informationnel »[199]. Il s'agissait en réalité du premier avis d'al-Qâdhi Abû Ya'lâ. Pour eux, ce sujet est similaire à la question du « visage d'Allah »[200]. Ceux-là prétendent que les [attributs] qu'ils reconnaissent n'invalident point la corporalité, comme ils le prétendent pour tous les autres attributs. Mais la personne rationnelle qui examine la question ne verra aucune différence entre le raisonnement qu'ils appliquent aux attributs qu'ils

---

[198] Ibn Taymiyya fait allusion ici à Abû al-Ma'âli abdul-Malik ibn Abdullah ibn Yûsuf al-Juwayni (419-478H), appelé aussi Imâm al-Haramayn. Il est considéré comme un juriste shaféite et un penseur acharite. Le livre en question s'intitule : *al-Irshâd ilâ qawâti' al-adilla fi usûl al-'itiqâd*.

[199] Abû Ya'lâ ou Muhammad ibn al-Hussein ibn Muhammad ibn Khalaf ibn al-Farâ (380-458H) est considéré comme un grand juriste hanbalite. Il reconnait par principe l'élévation d'Allah car c'est une information présente dans la Révélation, mais n'arrive point à le justifier rationnellement. Il partage avec les rationalistes l'idée que les corps sont forcément semblables et ne comprend pas cette information révélée. Ibn Taymiyya affirme quant à lui, conformément à sa méthodologie, que cette élévation est à la fois « informationnelle » et « rationnelle ». Il invalide grâce à son raisonnement implacable la thèse des rationalistes et affirme une nouvelle fois « l'accord de la raison et de la révélation ».

[200] Ibn Taymiyya laisse entendre que cet avis avait été formulé par Abû Ya'lâ dans sa jeunesse, et qu'il a par la suite corrigé cette position. Il précise ici que la question de l'élévation de Dieu au dessus du monde, qui est parfaitement accessible à la raison humaine selon Ibn Taymiyya, est abordée par Abû Ya'lâ de la même manière que la question du « visage de Dieu », de Ses mains, etc. qui restent des descriptions purement « informationnelles » que l'esprit humain ne peut appréhender, mais se contenter de reconnaitre par le biais de la révélation. En effet, quatre versets du Coran mentionnent le « visage d'Allah », comme celui-ci {où que vous dirigiez vos regards, il y aura le visage d'Allah} (Coran 2.115) et ont déclenché l'hystérie des rationalistes qui y voyaient anthropomorphisme et blasphème.

reconnaissent et à ceux qu'ils rejettent. Le fondement doctrinal de toutes ces tendances est le suivant :

1° Reconnaitre des attributs au divin implique de reconnaitre la corporalité du divin (*tajsîm*).

2° Or, les corps sont semblables.

Les affirmationnistes répondent à cela, soit en invalidant la première proposition, soit en invalidant la seconde, soit les deux, ou encore en contestant le sens des concepts. Tout d'abord, il est indiscutable que leur idée de similarité des corps est totalement fausse, quelle que soit la définition qu'ils donnent du « corps » : « ce qui peut être appréhendé par les sens », « ce qui est autonome », « ce qui existe », « un assemblage d'infimes particules », « une image », etc. Mais s'ils définissent [le corps] comme un agencement d'atomes pour soutenir l'idée de similarité, tout leur raisonnement dépend alors de la validé de ce postulat, de l'existence réelle de ces atomes et de leur similarité. Mais la plupart des personnes de raison les contredisent sur ce sujet. En résumé, ils qualifient d'anthropomorphisme ce qu'ils pensent être l'affirmation d'une corporalité (*tajsîm*), en se fondant sur l'idée de la similarité des corps. Or, les affirmationnistes contestent leur doctrine, au même titre qu'ils contestent aux rafidites[201] l'accusation de « nasb »[202] à ceux qui légitiment le pouvoir d'Abû Bakr et d''Umar, en se fondant sur l'idée que :

1° Celui qui les aime, déteste forcément 'Alî

2° Or, celui qui déteste 'Alî est « nâsibi »

---

[201] Expression qui désigne les « chiites extrémistes »

[202] Le *nasb* est une expression qui désigne l'hostilité contre les membres de famille du Prophète. Elle est surtout utilisée par les chiites pour qualifier les sunnites qui, selon eux, détestent 'Alî et sa famille. Ibn Taymiyya dit à propos de ce sujet : « *La bonne croyance consiste à aimer la famille du Prophète, à s'allier avec eux et de respecter à leur égard le testament du Messager d'Allah, mais aussi se démarquer de la voie des Rafidites qui détestent les compagnons et les insultent, tout en se démarquant de la voie des Nawâsib qui s'attaquent à la famille du Prophète par leurs paroles ou leurs actions. Les partisans de la Sunna et de la Communion (Jamâ') s'écartent des disputent qui ont éclaté entre les compagnons.* » (Al-'aqida al-wâsitiyya – Majmû' al-fatâwa 154/3). Voir : http://www.tawhed.ws/r?i=btxrd7p2

Les partisans de la Sunna les contestent sur la première proposition[203].

[Les dénégateurs] disent aussi : « deux choses ne peuvent à la fois se ressembler et diverger ». Mais la plupart des maitres en logique les contredisent sur ce sujet. Nous avons déjà traité cette question en détail en d'autres endroits, en présentant les arguments de ceux qui affirment la similarité des corps et ceux qui affirment le contraire, tout en démontrant l'invalidité des arguments avancés par ceux qui soutiennent l'idée de similarité. Par ailleurs, s'appuyer sur ce raisonnement pour récuser l'anthropomorphisme constitue une argumentation fausse. Car si la similarité des corps était prouvée, ils la réfuteraient selon le même argument avec lequel ils rejettent la corporalité. S'il est prouvé que cela [l'élévation d'Allah, etc.] implique une corporalité divine, et qu'il est prouvé que cette corporalité est impossible, dans ce cas ces preuves suffisent à réfuter la corporalité sans qu'il soit nécessaire de récuser le concept d'anthropomorphisme. Mais cette négation de la corporalité divine s'appuiera sur la négation de l'anthropomorphisme. Ainsi, il peut dire :

> 1° Il est avéré que telle ou telle chose implique une forme de corporalité [ex : élévation sur le trône, etc.]
>
> 2° Par ailleurs les corps sont forcément similaires entre eux (c'est-à-dire qu'ils ont tous en commun le possible, l'impossible et l'obligatoire),
>
> 3° Or, [cette corporalité divine] est impossible

Cependant, celui qui tient un tel raisonnement s'appuie sur la négation de la corporalité pour réfuter l'anthropomorphisme. Donc la base logique de tout son raisonnement est la négation de la corporalité[204]. Nous

---

[203] Ibn Taymiyya compare le débat sur la corporalité avec l'accusation des chiites qui accusent les sunnites de détester 'Alî. Dans les deux cas, il s'agit de récuser l'une des deux propositions. Les sunnites reconnaissent qu'il est mal de détester 'Alî, mais récusent la première proposition qui consiste à dire que toute personne qui reconnait le califat d'Abû Bakr et 'Umar déteste forcément 'Alî. De la même manière, sur la question de la corporalité, les affirmationnistes récusent uniquement la première proposition, mais pas la seconde.

[204] Ibn Taymiyya reformule avec des propositions logiques, l'argumentation des attributionnistes qui réfutent certaines informations comme l'élévation sur le trône. Il

aborderons cet autre raisonnement par la suite si Allah nous le permet. Mais pour l'instant notre propos vise à montrer qu'il est inutile de renier tout ce qui peut être renié dans le simple but d'écarter toute forme d'anthropomorphisme car il n'y a pas dans le monde deux choses qui ne soient à la fois ressemblant selon un aspect et dissemblant selon un autre. Contrairement au fait de renier des défaillances, des défauts ou tout autre élément dont le Seigneur est parfaitement exempt : ce qui est une démarche valable. De même pour le fait de Lui reconnaitre les attributs de perfection et renier la possibilité qu'un autre être puisse lui ressembler dans cette perfection : il s'agit là d'un rejet de la similarité qui Lui convient et qui constitue le véritable *tawhid* [proclamation de l'unicité divine]. [Le tawhîd] consiste à n'associer à Allah aucun élément dans ce qui le définit en particulier[205]. Ainsi, toute qualité de perfection Lui est attribuée de manière à ce que rien ne puisse Lui ressembler dans cette qualité. C'est ainsi que le credo des anciens et des doctes de cette Oumma consistait à reconnaitre tous les attributs par lesquels Allah s'est Lui-même décrit, tout en reniant toute ressemblance entre Lui et un quelconque élément de la création. S'il rétorque : « si deux choses ont un aspect en commun, alors elles sont similaires selon cet aspect dans le possible, l'obligatoire et l'impossible ». Nous répondons : « admettons que les choses soient ainsi, mais à condition que ce point en commun n'implique pas d'attribuer à Allah ce qui Lui est impossible, ou de Lui renier des qualités qu'Il mérite ». C'est le cas par exemple quand on dit « Allah est existant, vivant, savant, oyant et voyant » alors que certains créés sont également qualifiés de « vivants, savants, oyants et voyants ».

---

remarque que tout ce raisonnement implique une autre proposition, absente du discours, qui est la négation de la corporalité.

[205] Par cette définition du *tawhid*, Ibn Taymiyya se distingue nettement de toutes les tendances rationalistes, mêmes les plus modérées comme ceux qu'il appelle les « attributionnistes ». En réalité, il n'y aucun blasphème, comparaison ou anthropomorphisme à donner à Allah et aux hommes un qualifiant commun s'il s'agit d'une qualité (vue, ouïe, etc.) car un même mot désigne des choses et des réalités totalement éloignées. Cependant, le vrai *tawhid* consiste à ne pas attribuer aux humains et aux créés de manière générale un attribut spécifique au divin.

Si on rétorque : « De ce fait, ils sont semblables dans le possible du simple fait qu'Il soit existant, vivant, savant, oyant et voyant ». Nous lui répondons : « ces points communs ne sont pas proscrits pour désigner le Seigneur, car ils n'impliquent pas l'"occurrence", le "possible", la "défectuosité" ou tout autre principe qui contredise les attributs de souveraineté ». La raison en est que le point commun se limite à la dénomination « existant » ou « existence », « vie » ou « vivant », « savoir » ou « savant », « oyant » ou « voyant », « ouïe » ou « vue », « puissance » ou « puissant ». Le point commun n'est rien d'autre qu'un concept absolu et idéal qui n'est propre à aucun des deux êtres. Il n'y a donc rien de réellement commun entre les deux, ni concernant l'occurrence possible, ni la préexistence obligatoire[206]. Si l'un [de ces principes] ne peut qualifier en particulier l'un des deux éléments, il est impossible de les associer.

Si en revanche, le point qu'ils ont en commun est un attribut de perfection comme l'existence, la vie, le savoir et la puissance, et qu'il n'est pas l'un des principes spécifiques à un créé, ni d'ailleurs au Créant, il n'y a alors aucune interdiction à utiliser ce terme. Au contraire, ce qualifiant est inhérent à son existence. Deux choses existantes ont nécessairement cela en commun, donc celui qui renie cette évidence doit faire abstraction de l'existence de tout existant. C'est la raison pour laquelle les grands imams, en se penchant sur les propos des jahmites, les ont qualifiés d'« abstractionnistes » (*mu'attala*). Jahm refusait en effet de dire d'Allah qu'Il était « quelque chose ». Les jahmites, certaines fois, disaient qu'Il est « une chose incomparable aux choses ». Mais renier catégoriquement le qualifiant commun implique de commettre une « abstraction » totale. Les signifiants qui permettent de décrire Allah, exalté soit-Il, tels que la vie, le savoir et la puissance, ou encore l'existence, l'immuabilité et la réalité,

---

[206] « Il n'y a donc rien de réellement commun entre les deux, ni concernant l'occurrence possible, ni la préexistence obligatoire » : un être créé est potentiellement existant donc il s'agit d'une « occurrence possible », alors que le Créateur existe de toute éternité de manière nécessaire : Sa préexistence est donc obligatoire.
Le propos de l'auteur consiste à démontrer que le fait que le Créant et les créés aient en commun certains attributs comme la vie, la vue, la parole, etc. n'implique pas qu'ils aient en commun la préexistence obligatoire ou l'occurrence possible.

impliquent de reconnaitre leurs qualités inhérentes. En effet, reconnaitre le qualifié implique de reconnaitre ses qualités inhérentes. Mais les spécificités de l'être créé qui ne doivent pas être attribuées à Allah, ne font absolument pas partie de ces qualités inhérentes. Ces dernières sont spécifiques à ce qui renvoie au créé, tels que l'existence, la vie et le savoir. Or, Allah, qu'Il soit glorifié, est exempt des spécificités des créés et des qualités qui leur sont inhérentes.

Ce point précis, s'il est bien compris et médité, permet de lever la majeure partie des confusions et de découvrir les erreurs que commettent beaucoup de personnes savantes sur ce sujet. Ce point a été expliqué en profondeur en de nombreux écrits, où il a été établi que le concept commun et absolu n'existe pas dans le réel, si ce n'est de manière définie et limitée. L'association des existants selon tel ou tel aspect, n'est autre que leur homonymie, car le signifiant général est attribué à l'un et à l'autre et non que le concept général existe par lui-même et associe concrètement l'un à l'autre. En réalité, tout existant est distinct des autres par son essence, ses qualités et ses actions. Bien que les choses soient ainsi, beaucoup sombrent dans la contradiction en traitant ce sujet. Parfois, ils pensent que reconnaitre le concept en commun implique de commettre une forme d'anthropomorphisme condamnable. Ils en font alors un argument pour rejeter les attributs [divins] de peur de Lui attribuer des qualités anthropomorphiques. Parfois, ils reconnaissent qu'il est indispensable de reconnaitre ces attributs, ce qui implique d'étendre cette reconnaissance à l'encontre des arguments brandis par les dénégateurs [d'attributs].

La multiplication des confusions dans ce sujet a conduit à une confusion plus grande qui consiste à se demander « est-ce que l'existence de Dieu est l'essence même de Dieu ? » ou alors distincte d'elle ? Et est-ce que le mot « existence » implique une association conceptuelle, une homonymie, ou appartient-il à son champ sémantique ? Cette confusion concerne également la reconnaissance des statuts ou leur négation, comme savoir si le « néant est une chose ou non » ? Ou si l'existence de l'existant s'ajoute à

son essence ou non ?[207] Les troubles et les contradictions à ce sujet se sont répandus chez les métaphysiciens. Certains professent les deux avis contradictoires simultanément et attribuent à certains des propos qu'ils n'ont pas tenus, et d'autres demeurent dans le doute et la perplexité. Nous avons déjà parlé longuement de ces questions en décrivant les confusions, les erreurs et la perplexité dans lesquels sombrent les chantres du rationalisme et de la philosophie, ce que nous ne pouvons pas détailler dans ce court écrit. Nous avons déjà expliqué que la position juste consiste à considérer que l'existence de chaque chose dans le monde réel est précisément son essence réelle. Inversement, le concept qui est dans notre esprit est bien distinct de l'objet réel. De plus, le mot « existence », tout comme le mot « essence », « chose », « substance » ou « réalité » sont tous synonymes. Si on nous dit qu'ils appartiennent au même champ sémantique, car leurs sens varient en intensité, nous répondons que le champ sémantique est une forme de synonymie générale dont le signe renvoie à un concept commun, que le sens soit proche ou parfaitement identique.

Nous avons déjà expliqué par ailleurs que le néant est une « chose » dans le cadre du savoir et de la pensée, mais pas dans la réalité phénoménale[208]. Il n'y a pas de différence entre la reconnaissance d'une chose et son existence, mais la différence réside entre l'existence théorique et concrète. Tout en sachant que le savoir ne traduit pas toujours une réalité existante, car le savoir est relatif à celui qui possède ce savoir. Concernant les

---

[207] Cette dernière question reformule la problématique de départ : est-ce que le concept d'« existence » existe réellement, possède-t-il une réalité propre dans le monde intelligible comme l'affirme la théorie des idées de Platon, ou n'est-ce là qu'une construction de l'esprit humain, sans aucune réalité propre ? Cette question est bien centrale dans le présent livre et marque la ligne de fracture entre la voie d'Ibn Taymiyya fidèle au message révélé et la voie philosophique et rationaliste que partagent ses adversaires. Ibn Taymiyya affirme que les mots et les concepts ne sont rien d'autre que des fabrications de l'esprit sans aucune réalité et dont la fonction est de refléter un objet réel. Dans la conception rationaliste au contraire, les concepts ont une existence propre et constituent même une réalité supérieure à la réalité matérielle. Certains d'entre eux considèrent en conséquence que Dieu est le concept même d'existence.

[208] C'est-à-dire que le néant est un concept et qu'en tant que concept il ne peut exister que dans nos esprits, mais qu'il n'a aucune réalité intrinsèque.

catégories qui rassemblent et séparent les existants, ces dernières n'existent que dans les consciences, car il n'existe dans la réalité que les choses existantes ainsi que leurs qualités intrinsèques, par lesquelles ils se divisent ou se ressemblent. Toutes ces phrases brèves ont pour fonction d'exposer des principes exhaustifs. Ceux qui les comprennent vraiment savent leur valeur : les portes de la Vérité leur sont ouvertes et les portes du dévoiement leur sont fermées. Car d'autres passages [du livre] permettent de les détailler et de les expliquer : chaque sujet a un passage qui lui est dédié.

Les faux argumentaires opposés aux idolâtres

En résumé, il est erroné de se baser sur ces différents arguments pour réfuter certains blasphèmes, comme le font beaucoup de théologiens. Celui qui médite ce sujet comprendra qu'il s'agit de formes invalides de dénégation. Il y a plus grave que cela : ce sont les raisonnements de certains négateurs des attributs (ou une partie des attributs), lorsqu'ils veulent dénier à Allah ce qui est obligatoire de Lui dénier car représentant la pire impiété[209]. Ils veulent ainsi dénier à Allah le chagrin, les pleurs, etc. en voulant répondre aux Juifs qui disent que « Dieu a pleuré les eaux du Déluge jusqu'à perdre connaissance et que ce sont les anges qui Le réanimèrent », ou à l'encontre de ceux qui divinisent certains humains ou qui prétendent qu'ils sont eux-mêmes divins. Beaucoup de personnes, veulent s'opposer à ces [calomnies] par un rejet total de la corporalité et de la localisation dans l'espace. Ils disent : « si nous Le décrivons avec ce type de défaillances et de tares, cela laisserait penser qu'Il est un corps situé dans l'espace, ce qui est impossible ». Mais ce type de raisonnement a permis aux impies, dénégateurs des noms et attributs divins, de prendre le

---

[209] Ibn Taymiyya s'attaque ici aux argumentaires invoqués par les rationalistes à l'encontre des véritables blasphèmes anthropomorphiques qu'on retrouve dans les textes juifs ou dans les cultes païens. Au lieu de dénoncer le fait qu'on attribue au divin des descriptifs insultants et dégradants, ils invoquent uniquement les notions de corporalité et de spatialité dont Ibn Taymiyya a démontré toute l'ineptie. Ils considèrent ces descriptions comme blasphématoires car elles impliqueraient une corporalité du divin : pour Ibn Taymiyya ces argumentaires sont faux et produisent des erreurs pires que l'anthropomorphisme qu'ils prétendent combattre.

dessus. En effet ce raisonnement ne permet pas à ses défenseurs d'atteindre leur objectif[210] pour les raisons suivantes :

1° Décrire Allah avec ces qualificatifs défaillants et rabaissants [chagrin, évanouissement, etc.] est bien pire, d'un point de vue de la raison et de la foi, que la question de savoir s'il faut renier la corporalité et la localisation, car cela implique confusion, perplexité et inepties qu'il n'y a pas dans l'autre. De plus, celui qui tient cet avis [le premier avis] devient incroyant selon les règles bien connues de l'Islam. La preuve est censée éclaircir et définir un avis. Il n'est donc pas permis de s'appuyer sur des preuves douteuses et faibles pour appuyer un avis clair et avéré[211], comme le confirment les règles d'application du droit pénal (*hudûd*)[212].

2° Ceux qui attribuent à Allah ces défaillances peuvent leur répondre : « nous n'affirmons ni la corporalité, ni la spatialité d'Allah », au même titre que ceux qui reconnaissent les attributs divins et renient la corporalité[213]. Leur querelle reprend alors les mêmes arguments que ceux qui reconnaissent à Allah les attributs de perfection. De ce fait, ceux qui

---

[210] L'objectif en question est de s'opposer aux descriptions réellement anthropomorphistes et insultantes envers le divin, comme les descriptions de Dieu dans la Thora ou le Talmud dont Ibn Taymiyya cite un exemple plus haut. Dieu y est décrit comme faible, soumis au doute et aux passions, sur le même modèle que les dieux païens. Mais en voulant s'opposer à ce type de descriptions, certains rationalistes tombent dans l'autre extrême qui est de renier toute spécificité et toute qualité à Dieu de peur que cette qualité ne soit par ailleurs attribuée à un homme et qu'un lien soit ainsi créé. Ici, Ibn Taymiyya va s'efforcer de démontrer qu'en plus de tout cela, ce raisonnement qui consiste à rejeter tout attribut à Allah ne permet même pas de réfuter les thèses anthropomorphistes et outrageantes.

[211] C'est-à-dire que la mécréance et le caractère blasphématoire des descriptions d'Allah présents dans les textes juifs sont suffisamment clairs, sans qu'il soit nécessaire de mobiliser des arguments douteux et alambiqués qui eux-mêmes laissent la porte ouverte à des interprétations fausses.

[212] Pour les mêmes raisons, dans l'exercice du droit, si un délit est suffisamment clair et prouvé, il n'est pas utile de mobiliser des arguments indirects et douteux.

[213] C'est-à-dire que les Juifs ou idolâtres qui attribuent à Allah chagrin, larmes et autres descriptions insultantes, pourraient invoquer pour se défendre de toute forme d'anthropomorphisme, les mêmes arguments que les « attributionnistes » décrits plus haut dans le texte par Ibn Taymiyya. Il s'agit des acharites et d'autres courants modérés, qui reconnaissent l'ensemble des noms et attributs divins, mais renient les passages qui évoquent l'installation de Dieu sur le Trône, le fait qu'Il soit au-dessus du monde, etc.

attribuent à Allah les attributs de perfection et ceux qui Lui attribuent des défaillances ne tiendraient plus qu'un seul et même discours. Les négateurs opposent donc un même argument aux deux parties, ceci est le comble de l'erreur.

3° Ces derniers rejettent ainsi les attributs de perfection selon le même raisonnement [qu'ils rejettent les défaillances]. Or, il est obligatoire de Le décrire selon ces attributs de perfection, conformément à la Raison et la Tradition. Voilà pourquoi leur raisonnement est invalide.

4° Ceux qui défendent cette argumentation sombrent dans la contradiction, car tout [qualifiant] qu'ils reconnaissent implique de reconnaitre les autres pour les mêmes raisons. De même, que tout [qualifiant] qu'ils renient implique de renier les autres pour les mêmes raisons. A ceux qui reconnaissent les attributs de vie, savoir, puissance, parole, ouïe et vue, les dénégateurs –tels que les mutazilites- leur disent : « il s'agit d'attribuer [à Allah] une corporalité car tous ces attributs sont des concepts abstraits et les concepts ne s'appliquent qu'à des corps. Or, nous ne connaissons rien qui puisse recevoir des attributs et qui ne soit pas un corps ». Les affirmationnistes leur rétorquent : « vous reconnaissez qu'Allah est vivant, savant et puissant et vous prétendez par ailleurs qu'Il n'est pas corporel. Pourtant, vous ne connaissez aucun existant vivant, savant et puissant qui ne soit lui-même un corps. Vous le décrivez d'une manière différente de ce que vous connaissez, et nous faisons de même ». Ils leur rétorquent aussi : « vous reconnaissez l'existence d'un être vivant, savant et puissant, sans vie, ni savoir, ni puissance. Ce qui constitue une contradiction selon la logique la plus élémentaire ».

Mais quand les affirmationnistes disent à ceux qui reconnaissent [ces derniers attributs][214] qu'Allah peut aussi agréer, se mettre en colère, aimer, réprouver, ou s'ils Le décrivent comme s'« installant sur le Trône »

---

[214] Après avoir détruit le raisonnement des abstractionnistes purs qui renient à Dieu toute forme de qualificatifs, Ibn Taymiyya se tourne maintenant vers les rationalistes modérés qui reconnaissent une grande partie des attributs divins présents dans le texte coranique, mais qui imposent une « interprétation » des descriptions considérées comme « corporelles ». Il s'agit précisément des acharites.

(*istiwâ*), « descendant » (*nuzûl*), « venant » ou s' « approchant », et s'ils évoquent le visage, la main, etc. On leur dit : « tout cela implique une corporalité, car nous ne connaissons rien décrit de la sorte, qui ne soit un corps ». Les affirmationnistes leur répondent : « pourtant vous L'avez décrit par les qualifiants de vie, savoir, puissance, ouïe, vue et parole, ce qui revient au même. Si ces qualifiants ne peuvent être attribués qu'à un corps, c'est le cas également pour les autres, et si inversement, certains qualifiants peuvent décrire un incorporel. Ce sera le cas également pour les autres, car la distinction entre les deux types [d'attributs] est une [tentative] de distinction entre des identiques ».

Ce type de réponse à ceux qui attribuent à Allah des défaillances, est une méthode erronée, qu'aucun précurseur ou docte n'a empruntée[215]. Aucun d'eux ne s'est prononcé sur la corporalité de Dieu, ni par l'affirmative ni par la négative, ni par les concepts d'atome, de spatialité et autre. Ce sont là des expressions générales qui ne permettent ni de faire triompher le Vrai, ni de récuser le Faux. C'est pour cela qu'Allah, dans Son Livre, n'emploie pas de tels procédés à l'encontre des Juifs et autres mécréants, car ils relèvent de discours hérétiques contestés par les anciens et les grands doctes. Concernant les argumentaires qui permettent de valider les attributs divins, il est évident qu'il ne suffit pas à l'affirmationniste de rejeter l'accusation d'anthropomorphisme. S'il se contente pour cela de rejeter cette accusation d'anthropomorphisme, il laisse ouverte la possibilité d'attribuer à Allah –glorifié soit-Il- des membres ou des actions de toutes sortes, qui sont impossibles tout en réfutant l'accusation de l'anthropomorphisme. De même qu'on Lui attribuerait des défaillances qui ne Lui conviennent pas, tout en réfutant l'accusation d'anthropomorphisme. C'est le cas, par exemple, si un imposteur décrivait Allah comme atteint de chagrin, de tristesse, de faim ou de soif en niant commettre de l'anthropomorphisme. Ou si ce même imposteur disait : « Allah mange, mais pas de la même manière que les humains, ou Il

[215] Dans ce sous-chapitre, Ibn Taymiyya a prouvé que pour répondre aux idolâtres, il n'est pas judicieux d'employer des concepts philosophiques auto-contradictoires. C'est la raison pour laquelle les premières générations n'employaient pas ce type d'arguments.

boit mais pas de la même manière que les humains, ou encore Il pleure et s'afflige mais différemment des humains » sur le même schéma [que nous invoquons] : « Il peut rire, éprouver de la joie ou parler, mais différemment des êtres créés » comme il est autorisé de dire : « Il possède des membres, mais différents des êtres créés, un visage, des mains différents d'eux » ce qui peut amener à parler d'organes, d'intestin, etc. ce qui ne conviendrait pas à décrire Allah, le Très-haut, qu'Il soit épargné des paroles des injustes. Si on dit à celui qui réfute ces propos outrageants mais reconnait à Allah les attributs contenus dans les textes et autres : « quelle différence existe-t-il entre ces affirmations et les attributs que tu reconnais ? Car si tu renies l'accusation d'anthropomorphisme et que tu considères cette réfutation suffisante pour soutenir ton affirmation, il est alors indispensable de bien déterminer la différence [entre les deux positions][216] ».

S'il dit : « le principe distinctif est la "Tradition" (*sam'*)[217]. Je reconnais les qualifiants énoncés par la Tradition sans me prononcer sur ce que les textes n'ont pas énoncé ». On lui répond : « premièrement la Tradition se compose des informations émanant du Véridique. Ce dont le Véridique informe est vrai, qu'il s'agisse d'affirmations ou de négations. Or, une information est la preuve de l'existence de l'objet décrit, mais cette preuve n'est pas rétroactive, c'est-à-dire que l'inexistence [de la preuve] n'implique pas l'inexistence du signifié. Donc, ce que la Tradition ne rapporte pas peut très bien exister, à moins qu'elle l'ait explicitement réfuté. Or, nous savons que la Tradition n'a pas réfuté tout ce qui n'existe

---

[216] La question que traite ici l'auteur est : « comment faire la différence entre les attributs reconnus légitimement à Allah et ceux qui sont blasphématoires ». Par exemple : comment établir qu'on peut attribuer à Allah la joie, mais réfuter le chagrin. La première réponse qui vient à l'esprit est que le premier attribut est mentionné dans les textes révélés (ex : « Allah est au comble de la joie lorsque l'un de ses serviteurs se repent… » hadith rapporté par al-Bukhârî et Muslim) et que le second n'est mentionné nulle part. Mais Ibn Taymiyya estime que ce critère de différenciation est invalide, car le Texte révélé n'est pas censé délivrer l'ensemble des attributs divins. Donc, le fait que les textes ne mentionnent pas le chagrin de Dieu, n'impliquent pas la réfutation catégorique de cet attribut. Il faut donc trouver d'autres règles pour déterminer ce qui est autorisé de Lui attribuer ou non.

[217] La Tradition (*sam'*) désigne les textes révélés comme cela est défini plus bas.

pas, de manière nominale. Il est donc indispensable de rappeler ce que les textes ont réfuté, et dans le cas contraire, il n'est pas possible de l'infirmer catégoriquement ou de l'affirmer. Par ailleurs, il est indispensable pour les mêmes raisons, de distinguer entre ce qu'on doit Lui attribuer et ce dont Il est exempté. Les choses qui ont en commun le possible, l'obligatoire ou l'impossible, ne peuvent pas être spécifiées par ces états de possible, d'obligatoire et d'impossible. Il est donc indispensable de distinguer ce qui est réfuté de ce qui est attribué, en déterminant les causes de cette réfutation, et vice-versa. Tout ceci peut être reformulé de la sorte : il est indispensable de déterminer une règle énonçant la négation des qualifiants qui ne peuvent convenir à Allah, comme il est indispensable de déterminer une règle qui énoncerait [les noms] avérés. Si le Texte était suffisant [pour déterminer ces règles], il nous informerait sur la question avec précision, en exposant la différence entre les uns et les autres.

Nous disons : « tout ce qui va à l'encontre des attributs divins avérés de perfection est réfuté, car reconnaitre un des deux contraires, implique la réfutation de l'autre ». Ainsi, comme nous savons qu'[Allah] existe par Lui-même d'une existence nécessaire, et qu'Il est antérieur d'une préexistence nécessaire, nous en déduisons qu'il est impossible qu'Il soit inexistant, qu'Il ait eu un commencement [le contraire de la préexistence] ou qu'Il soit dépendant d'autrui. En effet, celui qui dépend d'autrui pour exister n'existe pas par lui-même, mais existe par cet autre qui lui offre ce qui est nécessaire à son existence. Or, [Allah] qu'Il soit exalté, est indépendant de tout autre[218]. Donc tout qualifiant qui contredit cette notion d' « autosuffisance » ne peut convenir à Allah. Par ailleurs, Il est capable et puissant. Donc tout ce qui invalide Sa capacité et Sa force, ne peut Lui convenir. Il est vivant et absolu, donc tout ce qui invalide sa vie et son existence absolue, ne peut Lui convenir. En résumé, la Tradition a confirmé certains noms somptueux et des attributs de perfection. Tout ce qui est incompatible avec ces noms, est de ce fait invalidé par la Tradition,

[218] « Celui qui est autosuffisant, indépendant de tout autre » (*ghanî*) ; c'est un attribut divin qui est cité à maintes reprises dans le Coran : {Ton Seigneur est l'Autosuffisant, Plein de miséricorde} (Coran 6.133).

tout autant qu'elle invalide l'équivalence et la similarité. Cela car reconnaitre une chose, c'est réfuter son contraire ou les implications de ses contraires. La Raison également, nous pousse à réfuter cela, tout comme reconnaitre son contraire, car reconnaitre un des deux contraires revient à réfuter l'autre et ce qu'il implique.

Les moyens de savoir quels noms ne conviennent pas au Seigneur, sont multiples. Il n'est pas utile pour cela, de se limiter à rejeter l'anthropomorphisme et la corporalité divine, comme le font les personnes limitées et de courte vue. Ces derniers se sont empêtrés dans leurs contradictions en distinguant entre des choses similaires, si bien que si quelqu'un reconnait un [qualifiant] il se verra rétorquer par le négateur que [ce qualifiant] est une forme d'anthropomorphisme. Selon le même raisonnement, les qarmates ont tout renié, jusqu'à renier la négation. Ils disent : « Il n'est ni existant ni inexistant, ni vivant ni non-vivant, car tout cela impliquerait un point commun avec n'importe quel existant ou néant ». Ils ont donc décrété le rejet des deux contradictoires, ce qui est la position la plus absurde. De plus, ces derniers affirment implicitement la similarité [d'Allah] avec des choses inexistantes, impossibles ou inanimées, ce qui est bien pire que ce qu'ils fuyaient, à savoir une ressemblance avec des êtres vivants et achevés. Les moyens d'exempter Allah et de Le sanctifier loin des [noms] qui ne Lui conviennent pas, sont donc bien plus larges, et ne nécessitent pas le recours à ces [raisonnements fallacieux].

Il a déjà été vu que les qualifiants qui ne conviennent pas à Allah sont rejetés car ils impliquent la négation de qualités affirmatives. Or, la négation pure ne constitue pas en-soi une forme d'éloge et de perfection, car le néant se caractérise lui-même par la négation, et car le néant ne ressemble pas à l'existant. Ce n'est donc point un qualifiant élogieux, car le fait de ressembler à l'imparfait dans son imperfection est un défaut absolu. De même que la similarité avec un être créé dans l'un de ses attributs, constitue une forme de comparationnisme et d'anthropomorphisme, qui ne saurait convenir au Seigneur, le Très-Haut. L'imperfection est le contraire de la perfection. Ainsi, comme nous savons qu'Il est vivant, et que la mort est le contraire [de la vie], de ce fait, elle ne peut Le qualifier. Pareillement, le sommeil et la fatigue sont contraires à la

perfection de la vie car le sommeil est une forme de mort, de même l'éreintement est une limite à la puissance et à la force, l'alimentation et la désaltération impliquent la dépendance envers l'extérieur au même titre que l'aide et le soutien d'autrui impliquent la dépendance et le besoin. Tout être qui a besoin d'un autre pour le porter et le soutenir, pour exister ou pour agir, est donc dans un état de dépendance envers cet autre et n'est pas autosuffisant. Alors qu'en est-il de celui qui mange et qui boit ? Celui-ci possède forcément des organes. Mais « celui qui est dépourvu d'organes internes » [*Samad*] est supérieur à l'être qui mange et boit. De ce fait, les anges n'ont pas d'organes, ils ne mangent pas et ne boivent pas. Or, nous avons vu que tout attribut de perfection avéré à un être créé, doit revenir en priorité au Créant, et que tout défaut qui ne peut convenir à un créé, ne peut convenir à plus forte raison au Créant. De plus, la Tradition a réfuté cela dans de nombreux passages :

اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾

{Allah est [*Samad*]} (Coran 112.2)

« Samad » désigne celui qui n'a pas d'organe interne, qui ne mange pas, ni ne boit. Cette sourate décrit la « généalogie »[219] du tout-Miséricordieux et constitue le principe de base pour traiter ce sujet. [Allah] a dit au sujet du Messie [Jésus] et de sa mère :

مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ
كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ

{Le Messie, fils de Marie, n'était qu'un messager comme tant d'autres qui l'ont précédé. Sa mère était véridique et tous les deux se nourrissaient [comme tous les mortels]} (Coran 5.75)

---

[219] Ibn Taymiyya fait allusion ici à un hadith rapporté par Tirmidhi, Tabari et al-San'âni, d'après le témoignage d'Abi ibn Ka'b : « Des polythéistes dirent au Prophète (ﷺ) : "Dresse nous la généalogie de ton Dieu" Alors Allah –Béni et exalté- révéla la sourate {Dis : Allah est Un…} ». Cette sourate affirme justement que ni Il n'engendre, ni Il ne fut engendré, et qu'Il n'a donc pas de généalogie.

Il a présenté cela comme une preuve de sa non-déité, et implicitement comme une preuve que [l'alimentation] ne saurait convenir à [Allah] à plus forte raison. Le foie, la rate et autres, sont des organes de digestion. Donc celui qui est autosuffisant (*ghanī*) est exempté de tout cela, et ne peut posséder de tels organes. Contrairement à la main qui est un instrument de l'action et de l'agir. Or, Allah –exalté soit-Il- est décrit comme actif et agissant, car ce sont là des attributs de perfection, et que celui qui est capable d'agir est supérieur à l'impotent. Par ailleurs, il ne Lui –glorifié soit-Il- convient pas d'avoir une compagne et une descendance et tous les organes et les affects liés à cela. Il en est de même pour les pleurs et la tristesse qui impliquent faiblesse et impuissance. Ce sont des dispositions qui ne peuvent Lui convenir, contrairement à la joie et la colère qui sont des attributs de perfection. De même qu'Il peut être décrit par les attributs de puissance et non de faiblesse, de savoir et non d'ignorance, de vie et non de mort, d'ouïe et non de surdité, de vue et non de cécité, de parole et non de mutisme, pareillement Il peut être décrit par les attributs de joie et non de tristesse, de rire et non de pleurs, etc.

Il a été aussi confirmé par la Raison ce qui a été établi par la Tradition, qu'il n'existe nul équivalent ni égal à Allah (ﷻ), et que rien ne Lui est semblable. Il est donc impossible que Sa réalité soit similaire à celle de n'importe quel être créé, ou que la réalité de Ses attributs soit similaire à la réalité des attributs des créés. Nous savons donc de manière catégorique, qu'Il n'appartient à aucun genre des créés, qu'ils soient anges, cieux ou astres, air, liquide, terrestre ou humain, ni à leurs corps, ni à leurs âmes, etc. Nous savons aussi que comparer Sa réalité à celle d'un être présent, est loin de toute vérité, et qu'Il est encore moins similaire que deux êtres créés totalement différents. Si ces deux réalités étaient semblables, leurs possibles, leurs obligatoires et leurs impossibles le seraient également. Par exemple, ce qui est possible pour le Créateur éternel existant par Lui-même, serait alors possible pour le simple mortel, créé du néant et soumis aux nécessités. Dans ce cas on attribuerait à ce dernier l'autosuffisance et l'existence nécessaire. Une même chose serait alors nécessaire et non-nécessaire, existant et néant, ce qui constituerait l'alliance des deux contradictoires. C'est ainsi que nous mesurons toute l'absurdité des

[véritables] anthropomorphistes qui disent [qu'Allah a] une vue comme la nôtre, une main comme la nôtre, etc. Sanctifié soit-Il au dessus de ces blasphèmes.

Notre but ici, n'est pas d'énumérer dans leur totalité les attributs d'Allah et ceux qui ne Lui conviennent pas, ni de présenter l'ensemble des raisonnements qui permettent d'aboutir à cela, car ce sont des questions traitées de manière exhaustive en d'autres endroits. Nous nous contentons ici d'exposer les grands principes et leurs arguments. Mais concernant [les noms] que la Tradition a tus, qu'il s'agisse d'attributs et de négation, et que la Raison ne peut confirmer ou infirmer, nous ne nous prononçons pas à leur sujet, ni de manière affirmative ou négative. Nous ne Lui attribuons que les attributs que nous connaissons, et nous rejetons ceux dont nous savons l'inanité avec certitude. Nous nous taisons sur ceux dont nous ne détenons nul savoir, et Allah, qu'Il soit glorifié, est plus savant.

La septième règle : l'accord de la Raison et de la Révélation

Nous disons que de nombreuses informations révélées par la Tradition, peuvent être acquises par la Raison également[220]. Le Coran expose les preuves rationnelles, il guide vers elles et les met en exergue, comme cela est rappelé en maints endroits [du Coran]. Ainsi [Allah] (ﷻ) a détaillé les signes qui conduisent à Lui, ou qui prouvent Son unicité, Sa puissance, Son savoir et autres, afin d'amener les humains vers Lui et leur indiquer [la voie]. De la même manière, Il a exposé des signes qui prouvent [rationnellement] la prophétie de Ses messagers, ainsi que la véracité de l'Au-delà et de son occurrence. Ces questions relèvent de la religion pour deux raisons :

---

[220] Avec cette septième règle, Ibn Taymiyya termine sa démonstration en affirmant avec force que l'ensemble des noms et attributs divins rejetés par les rationalistes au nom de leurs méthodes, sont en réalité parfaitement démontrables par l'intelligence humaine. Les rationalistes se réclament de la Raison, mais leurs argumentations contiennent des erreurs flagrantes de raisonnement. Encore une fois, c'est leur intelligence et leur capacité de raisonnement que Shaykh al-Islâm remet en cause.

-Premièrement parce que c'est le Législateur suprême qui nous fournit ces informations.

-Deuxièmement parce qu'Il nous a exposé les indications logiques qui permettent de les vérifier.

En effet, les paraboles exposées dans le Coran sont autant d'analogies rationnelles, comme nous l'avons vu ailleurs[221]. Ces questions sont donc rationnelles dans le sens où elles peuvent aussi être abordées par la raison. Beaucoup de rationalistes appellent cela les « principes rationnels », car ils croient que seule la Raison permet d'atteindre [ces vérités], et que la Tradition n'est autre que le savoir donné au Véridique. [D'après eux] on ne peut connaitre la véracité de ce savoir donnée au Véridique –qui n'est autre que le Prophète (ﷺ)- qu'après avoir eu connaissance des « principes rationnels » grâce à la Raison[222]. Mais après cela, ils se querellent sur ces principes qui permettent de confirmer la prophétie. Certains prétendent que l'approbation ou la réfutation par la Raison comptent parmi ces principes, et qu'il n'est pas possible de confirmer la prophétie sans cela. Ils prétendent aussi que l'incroyance au Destin est rejetée par la Raison[223]. Une autre tendance affirme que la non-préexistence (*hudûth*)[224] du monde figure parmi ces principes, et que la connaissance du Créateur est

---

[221] Ibn Taymiyya a en effet traité en profondeur de ce sujet dans son livre « La non-contradiction de la Raison et de la Révélation ». *Dar' t'ârudh al-'aql wa al-naql.*
Voir : http://shamela.ws/index.php/book/21506

[222] Pour ces rationalistes, la révélation n'est qu'une somme d'informations données par Allah à son messager. Il est indispensable, selon eux, d'édicter grâce à la raison des postulats logiques fondamentaux qu'on appelle axiomes en logique, sur lequel tous les autres raisonnements se fonderont.

[223] Ibn Taymiyya a consacré une partie de son livre « Commentaire sur le dogme ispahanique » (شرح العقيدة الأصبهانية) à ce sujet. Les mutazilites, à force de soumettre chaque point du dogme à l'approbation de leurs principes rationnels, en sont venus à rejeter certaines informations révélées, comme le Destin. Ils disaient notamment qu'il n'est pas concevable que Dieu soit à l'origine d'actes qu'Il a réprouvés. Cet exemple montre comment ces tendances rationalistes prétendaient aborder des questions métaphysiques qui dépassent l'entendement humain, en utilisant de petits raisonnements limités.

[224] Par opposition à la préexistence (*qidam*) dans le fameux débat pour savoir si le monde avait un commencement ou s'il existait de toute éternité comme le prétendaient les penseurs arabes aristotéliciens.

impossible si on ne reconnait pas cette non-préexistence[225]. De plus, reconnaitre la non-préexistence du monde, implique la non-préexistence des corps, qui est elle-même prouvée par celle de leurs caractéristiques (*sifât*) ou celle de leurs actions. De ce fait, ils renient les actions du Seigneur et affirment que la négation des attributs divins compte parmi les principes indispensables pour confirmer la prophétie. Par ailleurs, ces derniers n'acceptent pas d'objection tirée du Livre ou de la Sunna, si elle contredit leurs avis. Ils pensent que la Raison est opposée à la Révélation, qu'elle est son principe fondamental et qu'elle doit donc la devancer. La Révélation doit être soit interprétée, soit mise en suspens. De toute façon, il apparait qu'ils n'acceptent pas le recours à des preuves tirées du Livre ou de la Sunna même si elles confirment leurs dires, pour les raisons déjà évoquées. Ceux-là se sont égarés de plusieurs points de vue :

1° Tout d'abord, ils pensent que la Révélation n'est qu'une somme d'informations. Or, ce n'est pas le cas, car le Coran présente des preuves rationnelles qui permettent de comprendre certains sujets religieux, [d'un niveau] qu'on ne retrouve pas même chez les maitres en logique[226]. Ces questions sont donc à la fois religieuses et rationnelles.

---

[225] Par non-préexistence (*hudûth*), on signifie le fait que le monde et les corps qui le composent ont été créés, qu'ils n'existent pas de manière éternelle et qu'ils ne préexistent pas, contrairement à Dieu. C'est donc tout simplement la thèse des religions monothéistes, par opposition à certaines thèses philosophiques qui affirment que la matière préexiste, qu'elle n'a pas été créée, et qu'elle se transforme à travers le temps de manière cyclique. C'est la thèse « matérialiste » que l'on retrouve dans l'idéologie communiste, chez Nietzsche, et d'autres.

[226] Voilà énoncée la thèse fondamentale d'Ibn Taymiyya sur la Raison et Révélation, qui le distingue à la fois de toutes les tendances rationalistes, mais aussi des traditionnalistes conservateurs (ahl al-hadith, fuqaha, etc.). Les traditionnalistes rejettent la Raison par réaction envers les rationalistes et s'enferment dans le *taqlid*. Les rationalistes, quant à eux, invoquent la raison, mais uniquement pour la déconnecter de la religion. C'est ainsi que les courants philosophiques « modérés » qui ne rejettent pas la révélation, sont extrêmement conservateurs et limités dans leur étude de la révélation. Le cas est caricatural chez Averroès, ce dernier se disait philosophe et défenseur de la « Raison », mais sur le plan religieux, il appartenait aux courants de juristes (*fuqaha*) les plus fermés et les plus stériles en termes de réflexion. Pour Ibn Taymiyya, le texte révélé n'est pas une somme inerte d'informations révélées, mais le moteur de la raison humaine. Les versets révélés sont autant d'indicateurs, de balises, mais aussi d'informations qui permettent à la raison de produire la connaissance et la réflexion. Raison et

2° De plus, ils pensent que la véracité du Prophète (ﷺ) ne peut être établie que par leur méthode. Or, ils ont totalement tort de limiter les moyens d'adhérer [à la prophétie] à leur seule méthode, car les chemins qui permettent d'apporter foi au Prophète (ﷺ) sont multiples, comme nous l'avons vu par ailleurs[227]. Ils pensent que la voie doctrinale qu'ils empruntent est bonne, alors qu'elle est fausse.

3° Enfin, ils pensent que leur réfutation de certains points de la Révélation est conforme à la Raison. Ils ont complètement tort car si [leurs affirmations] étaient confrontées à des critères valides, ils verraient que tout ce qui contredit le Livre et la Sunna n'est qu'inepties et non des rationalités. Nous avons déjà détaillé tout cela.

En somme, il existe certains attributs d'Allah (ﷻ) qui peuvent être déduits par la seule raison[228]. Ainsi nous savons [grâce à la raison] qu'Il est savant, puissant et vivant, comme ce verset nous l'indique :

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾

{Ne peut-Il pas connaitre ce qu'Il a créé ?}[229] (Coran 67.14)

Révélation sont donc totalement imbriqués et interdépendants chez Ibn Taymiyya. Cette méthode, Ibn Taymiyya l'a mise en pratique dans tous ses livres, et notamment dans le présent ouvrage. Il s'efforce constamment de produire une réflexion profonde sur la base des textes révélés : chaque verset et hadith est l'occasion de produire un raisonnement. Cette méthode diffère grandement des ouvrages de tous les autres auteurs musulmans. De ce point de vue la voie d'Ibn Taymiyya est unique dans tout l'éventail des courants religieux islamiques, et la seule à se conformer véritablement à l'épistémologie prophétique et coranique.

[227] Sujet traité dans son livre « *an-Nubuwât* » et « *Sharh al-'Aqida al-Isfhâniya* »

[228] Les rationalistes prétendent produire une connaissance métaphysique uniquement par la raison, et ne donnent de valeur à une connaissance uniquement si elle est « prouvable » rationnellement sans recours à des informations révélées. Ibn Taymiyya fait ici une « critique de la raison pure » en affirmant que la raison humaine n'est pas capable d'aborder seule des questions métaphysiques, contrairement aux questions « physiques » que l'entendement humain est capable de sonder.

[229] Ibn Taymiyya donne ce verset en exemple, pour montrer comment certains passages du Coran « indiquent » les voies rationnelles qui permettent d'accéder à certaines connaissances sur Allah. Le verset invoque en effet un argument rationnel pour établir que Dieu est

Les métaphysiciens qui reconnaissent les attributs divins sont unanimes pour dire que nous pouvons déduire par la raison [le fait qu'Allah] est vivant, savant, puissant et doué de volonté. C'est le cas aussi pour l'ouïe, la vue et la parole que les chercheurs peuvent établir par la raison. Mais aussi pour l'amour, la satisfaction et la colère, ou encore Sa hauteur (*'ulû*) par rapport aux êtres créés, ou le fait qu'Il soit distinct d'eux. C'est ainsi que les grands doctes ont pu démontrer [ces noms], tels Ahmad ibn Hanbal, Abdul-'Aziz al-Makki[230] et Abdullah ibn Sa'id ibn Kullâb[231]. Pareillement, la possibilité de voir Allah est avérée grâce à la raison. Certains le démontrent en posant le fait que tout existant est visible, d'autres mettent en avant qu'il est possible de voir tout être qui existe par lui-même. Ce dernier raisonnement est plus valable. Mais il est possible de confirmer cette vision de Dieu par d'autres raisonnements, en distinguant la négation de l'affirmation. Par exemple, il est établi que la visibilité ne peut concerner que des choses existantes, or tout ce qui ne concerne que des choses existantes, concerne prioritairement Celui qui existe nécessairement et de toute éternité, plutôt que celui qui existe de manière aléatoire et temporaire. D'autres passages ont traité cette question de manière exhaustive.

Mais l'un des raisonnements utilisés par les grands doctes et leurs disciples parmi les théologiens sunnites, consiste à dire que si on ne Lui attribue pas l'une des deux caractéristiques antagoniques, on Lui attribue implicitement l'autre. Par exemple : si on ne Le reconnait pas comme vivant, on Le décrit implicitement comme mort. Si on ne Le décrit pas comme puissant, on Le décrit implicitement comme impotent. Si on ne Le décrit pas comme oyant, voyant et doué de parole, on Le décrit implicitement comme sourd, aveugle et muet. En conséquence, si on ne

---

« Savant », qu'Il connait parfaitement les êtres qu'Il a créés, puisque c'est Lui qui les a créés, Il les connait forcément.

[230] Abdul-'Aziz ibn Yahyâ al-Makki : mort en 240H, il comptait parmi les disciples de l'imam ash-Shâfi'i.

[231] Abû Muhammad Abdullah ibn Sa'id ibn Kullâb al-Qattân : mort également en 240 de l'hégire, il comptait parmi les défenseurs des attributs divins. Les acharites le prirent pour modèle après avoir abandonné la doctrine mutazilite.

Le décrit pas comme distinct du monde, cela impliquerait qu'Il soit consubstantiel au monde. Si on Lui renie un des deux attributs antagoniques, on lui attribue implicitement l'autre, qui est un défaut. Or, ce défaut qui ne convient pas à un être créé achevé, à plus forte raison, il ne peut convenir au Créateur. Mais ce raisonnement n'est pas le nôtre, car [pour nous] ces attributs de perfection qui peuvent décrire un créé, doivent décrire prioritairement le Créant. Il y a une différence entre reconnaitre ces attributs de perfection par eux-mêmes, et les reconnaitre en rejetant ce qui les contredit.

Les différents types d'opposition

Certains négateurs [d'attributs] se sont opposés à ces arguments selon un raisonnement bien connu. Ils ont pu ainsi tromper les foules, jusqu'à influencer beaucoup d'attributionnistes qui croient en la validité de cet argumentaire et qui affaiblissent la reconnaissance des attributs divins. C'est le cas de certains métaphysiciens tel qu'al-Âmidî[232] et ses semblables, bien que ces propos proviennent à l'origine des qarmates ésotéristes et leurs confrères jahmites. Ils disent :

> *« L'avis qui consiste à dire que si on ne Lui attribue pas ces caractéristiques (d'ouïe, de vue et de parole) alors qu'Il est vivant, revient à lui attribuer implicitement les caractéristiques antagoniques. Pour vérifier cet avis, il faut d'abord déterminer la définition des deux types d'opposés et leurs différentes catégories[233].*
>
> *Nous disons : les opposés se définissent comme des caractéristiques qui ne peuvent être attribuées simultanément à une seule chose et d'un seul point de vue. Ils ne peuvent être réunis de manière affirmative ou de manière*

---

[232] Il s'agit d'Abû al-Hassan 'Ali ibn Abi 'Ali Muhammad ibn Sâlim at-Taghallubi, surnommé Sayf-addin al-Âmidi. Théoricien du droit islamique de tendance rationaliste. Il mourut en 631 de l'hégire.

[233] Les rationalistes refusent l'idée que renier un qualificatif revient à reconnaitre implicitement son contraire, car il existe en logique différents types d' « opposés », et qu'il est nécessaire de distinguer ces diverses catégories. Ibn Taymiyya cite dans ce long passage, une partie du livre d'Al-Âmidî sur la Logique, intitulé : *abkâr al-Afkâr*.

infirmative ; en d'autres termes, seule une des deux propositions est valide.

1° La première catégorie d'opposition est de type positif/négatif, qu'on appelle aussi opposition des « contradictoires » (tanâqudh). La contradiction se définit comme l'opposition de deux choses sur la base du positif et du négatif, de manière à ce qu'elles ne puissent être toutes deux affirmées ou infirmées simultanément, car elles touchent à l'essence[234]*, comme dans cet exemple :*

« Zayd est un animal » et « Zayd n'est pas un animal »

Les spécificités de ce type d'opposition sont qu'il est impossible de réunir [les deux propositions] dans l'affirmation ou l'infirmation, il ne peut y avoir de position intermédiaire[235] *entre les deux propositions. Et enfin les deux opposés ne peuvent pas être simultanément impossibles.*

2° La deuxième catégorie d'opposition se divise en trois sortes :

Premièrement, les sous-contraires (mutadhâyifân) qui ne sont valables logiquement sans le deuxième, comme « Zayd est un père » et « Zayd est un fils ». Leur particularité est que chacune des deux propositions est liée à l'autre.

Deuxièmement, les contraires (tadhâd). Les contraires sont deux propositions qui peuvent être démenties simultanément, mais non pas acceptées simultanément, comme le noir et le blanc. Leur spécificité est qu'elles peuvent être toutes deux impossibles simultanément, et qu'il existe une position intermédiaire qui rend impossible les deux propositions, comme le rouge et le jaune entre le noir et le blanc.

Troisièmement, les opposés possession/néant [ou subalternes]. Par possession (mulka), nous entendons toute qualité existentielle propre à une espèce comme la vue pour l'Homme, propre à une catégorie comme l'écriture pour Zayd, ou propre à un individu comme la barbe pour un

---

[234] Les contradictoires qui s'opposent en positif/négatif touchent à l'Essence de l'objet, dans le sens où il concerne l'être et le non-être comme dans l'exemple qu'il donne ensuite.
[235] Dans l'exemple donné : soit Zayd est un animal, soit il ne l'est pas. Cet état d'animalité est soit confirmé soit démenti, mais ne peut être les deux à la fois. De plus l'animalité ne connait pas d'état intermédiaire.

homme. Le néant réside dans l'absence de cette qualité. Ainsi, selon cette définition, la qualité de vue ne s'applique pas à la pierre, car on ne peut dire : « la pierre est voyante ou aveugle ». La particularité de cette opposition est que la possession peut devenir néant, mais pas l'inverse[236].

Si on entend ici par opposition, les contradictoires de type positif/négatif dans le sens où [Allah] est soit voyant, entendant, parlant, etc. ou Il ne l'est pas. Cette idée ne peut être acceptée ou réfutée sans preuve. Mais si on entend par opposition les sous-contraires : indépendamment du fait que cela n'est pas attesté ici, on ne peut sur la base de la négation de l'un, affirmer l'autre car les deux peuvent être reniés simultanément. Ainsi on peut dire : « Zayd n'est pas le père de 'Amrû, ni son fils ». Par ailleurs, si on entend par opposition, les contraires, dans ce cas si on pouvait réellement Lui appliquer ces qualités, la réfutation d'un des deux contraires n'implique pas l'existence de l'autre, car les deux contraires peuvent être absents simultanément, de même qu'il peut y avoir une position intermédiaire. C'est pour cela qu'on peut dire : « Dieu le Très-Haut n'est ni blanc ni noir ». Enfin, si on entend par opposition, l'opposition possession/néant, la réfutation d'une qualité n'implique pas le néant et vice-versa, sauf quand il s'agit d'un objet à qui ils s'appliquent. De ce fait, on peut dire : « la pierre n'est ni aveugle, ni voyante ». Quant à l'avis selon lequel l'opposition vue/cécité peut s'appliquer au Créateur, il s'agit d'un avis polémique car nous déduisons qu'il est impossible de Lui attribuer la cécité, le mutisme, la surdité du simple fait qu'on ne peut Lui attribuer la parole, la vue, l'ouïe, […] »[237]

Voilà ce que nous répondons à tout cela :

Premièrement

Cette typologie n'est pas exhaustive, car on peut dire d'un existant qu'il est soit obligatoire, soit possible. Or, l'obligatoire et le possible ne peuvent être réunis pour qualifier une même chose et d'un seul point de vue. De

---

[236] Dans ce passage tiré du livre d'al-Âmidi, on trouve l'une des multiples descriptions des opposés en logique aristotélicienne. Généralement en français, on classe ces catégories de cette manière : la contradiction, la contrariété, la sous-contrariété et la subalternation.

[237] C'est ici que se termine la longue citation d'al-Âmidî tirée de son livre *Abkâr al-Afkâr*. Ibn Taymiyya répond à cela dans le passage qui suit.

plus, ils ne peuvent être simultanément affirmés et infirmés car l'existence possible et l'existence obligatoire ne peuvent être ni simultanément vraies, ni simultanément fausses. Si on admet que cette catégorie des contradictoires a pour caractéristique qu'elles ne sont ni simultanément vraies, ni simultanément fausses, on constate alors que ces deux qualités [d'existence] ne peuvent elles-mêmes être ni simultanément vraies ni simultanément fausses, et pourtant elles n'entrent pas dans la dualité positif/négatif[238]. Dès lors, on ne peut limiter les contradictoires qui ne sont ni simultanément vraies, ni simultanément fausses au mode positif/négatif. Il est avéré que deux choses qui ne peuvent être ni simultanément vraies ni simultanément fausses sortent du cadre des quatre catégories[239]. De ce fait, quelqu'un qui attribue au concept de « mort » un sens existentiel, doit admettre qu'une chose ne peut être simultanément dépourvue de vie et de mort, pour les mêmes raisons. C'est le cas également pour le savoir et l'ignorance, la surdité et le mutisme, etc.

Deuxièmement

Nous disons aussi que cette typologie est confuse puisque les notions de néant/possession se confondent avec la catégorie du positif/négatif, voire en est une sous-catégorie[240]. De même les sous-contraires sont similaires aux contraires, voire en sont des sous-catégories[241]. S'il répond : « nous entendons par les notions de néant/possession tout ce qui n'appartient pas à la catégorie du positif/négatif. C'est-à-dire qu'on Lui renie un attribut

---

[238] Dans ce premier point, Ibn Taymiyya démontre rapidement que la typologie des rationalistes, qu'ils ont héritée de la philosophie péripatéticienne, est au minimum non-complète car certains exemples de contradictoires n'entrent pas dans la dualité positif/négatif. Ibn Taymiyya créé donc ici une nouvelle catégorie, qu'il va utiliser systématiquement dans la suite de sa démonstration : ce sont les contradictoires de type existence/inexistence. Il affirme ainsi que la plupart des attributs divins appartiennent à cette catégorie et qu'à ce titre la négation de l'attribut implique l'affirmation de son contraire.

[239] Il fait référence aux quatre catégories d'opposition décrites plus haut par al-Âmidi.

[240] En d'autres termes, la subalternation est une sous-catégorie de la contradiction,

[241] Par cette remarquable critique de la typologie des opposés, l'auteur montre l'absurdité et l'approximation de typologies logiques qui font pourtant l'admiration des rationalistes arabes béats devant la philosophie aristotélicienne.

qui ne peut s'appliquer à Lui, et de ce fait, l'impossibilité de l'un des deux opposés n'affecte pas l'autre ».

A cela nous répondons deux choses :

1/ La négation est de deux sortes. Soit on nie une caractéristique qu'il est possible d'attribuer, soit on nie une caractéristique qu'il n'est pas possible d'attribuer. Le premier cas s'oppose au fait d'attribuer une caractéristique possible non-obligatoire, et le deuxième cas consiste à attribuer une caractéristique obligatoire. En d'autres termes affirmer l'obligatoire et rejeter l'impossible comme « Zayd est un animal »[242] qui est une affirmation de l'obligatoire et « Zayd n'est pas un mur » qui est une négation de l'impossible. D'après cette vision, les « possibles » à qui s'appliquent l'existence et le néant, comme « le triangle existe ou n'existe pas » appartiendraient à la catégorie néant/possession, ce qui est faux. Car dans cette dernière catégorie, l'objet décrit peut être dépourvu simultanément des deux opposés, alors que les « possibles » ne peuvent être dépourvus en même temps de l'existence et du néant[243]. Par conséquent, les caractéristiques divines Lui sont toutes obligatoires. C'est-à-dire qu'Il est soit vivant, savant, entendant, voyant, parlant, ou Il ne l'est pas, au même titre que nous pouvons dire : « soit il existe, soit il n'existe pas ». Il s'agit d'une opposition de type positif/négatif, ce qui revient finalement au même.

S'ils répondent : « cette proposition n'est pas valable tant qu'on ne sait pas s'Il est susceptible d'être qualifié par ces attributs ». Nous répondons : « cette condition n'est valable que pour les êtres dont ces caractéristiques sont susceptibles d'être accordées ou retirées, comme c'est le cas pour les animaux. Or, le Seigneur, dans la mesure où Il est doté d'une

---

[242] Animal dans le sens étymologique d' « être animé », « doté d'une âme ».

[243] Par cette démonstration, Ibn Taymiyya prouve définitivement les défaillances de la typologie des opposés professée par les rationalistes. Les attributs divins étant des « possibles », ils appartiennent forcément à cette catégorie existence/inexistence, ou la négation de l'un implique l'affirmation de son contraire.

caractéristique, elle doit Lui être reconnue nécessairement[244]. On ne peut Lui reconnaitre cette qualité et Lui renier simultanément selon l'avis unanime des maitres en logique, car cela reviendrait à dire qu'il est parfois vivant, parfois mort, parfois sourd, parfois entendant ». Ce serait lui attribuer des défauts, ce qui n'est pas acceptable. Contrairement à ceux qui rejettent ces attributs, en disant : « la négation n'implique pas un défaut » car ils pensent que ces qualificatifs ne s'appliquent pas à [Allah]. Par contre, ces derniers ne peuvent pas dire : « s'il est possible de Lui attribuer cela, la négation de ces attributs n'implique pas de défaut ». Ce serait clairement un raisonnement invalide. Nous lui répondons également : « si tu affirmes, au sujet de l'opposition positif/négatif, qu'il est indispensable de connaitre la possibilité des deux propositions, dans ce cas tu ne peux pas dire : "L'existant obligatoire soit existe, soit n'existe pas et l'existant impossible soit existe, soit n'existe pas". En effet, l'une de ces deux propositions ici est connue comme obligatoire et que l'autre est connue comme impossible[245]. Si maintenant, tu affirmes qu'il est indispensable de connaitre la possibilité de l'une des deux propositions, il est valide de dire qu'Il est soit vivant, soit Il ne l'est pas, soit Il est entendant, voyant, soit Il ne l'est pas. Car si la négation est possible cette typologie devient valide, et si elle est impossible, reconnaitre l'attribut devient obligatoire ».

S'il dit : « cela ne fait que prouver qu'il s'agit d'une opposition de type positif/négatif, ce que nous reconnaissons comme cela a été dit dans la réponse. Mais en résumé, la question est de savoir s'Il est entendant ou pas, s'Il est voyant ou pas, ce à quoi nous choisissons la négative ». Nous lui répondons : « dans ce cas, l'affirmation est obligatoire et la négation impossible, car soit ces attributs Lui sont obligatoires, soit ils doivent être

---

[244] L'auteur signifie ici qu'un humain ou un animal peut se voir doter ou retirer l'une des caractéristiques citées. Un homme peut devenir aveugle, donc perdre la faculté de voir, ou retrouver la vue, contrairement au divin.

[245]

Obligatoire (ex : Zayd est un humain)		**Impossible (ex : Zayd est un mur)**	
Existence obligatoire	Inexistence impossible	Existant impossible	Inexistant obligatoire

considérés comme totalement impossibles. Or, l'impossibilité ne peut être envisagée du fait qu'il n'existe aucune preuve de cela. Nous pouvons rajouter que nous savons nécessairement que l'impossibilité est invalide, car il est impossible de prouver l'impossibilité sans prouver la fausseté intrinsèque des attributs. Or, nous savons que ceci est erroné et dès lors, il est obligatoire de reconnaitre que ces attributs Lui reviennent obligatoirement ». Sache que ce raisonnement peut être considéré comme une voie indépendante pour Lui reconnaitre les attributs de perfection. Soit [ces attributs] sont obligatoires, soit ils sont impossibles. Comme la seconde proposition est fausse, la première est forcément vraie, car si ces attributs s'appliquent à Lui mais qu'Il en est dépourvu, cela implique que [ces attributs] sont « possibles ». Or, cela est impossible à Son égard [d'être dépourvu d'une qualité qui peut s'appliquer à Lui]. C'est un raisonnement connu et utilisé par les théologiens.

2/ S'ils disent : « dans ce cas nous pouvons dire que "Zayd est doué de raison ou ne l'est pas, il est savant ou ne l'est pas, il est vivant ou ne l'est pas, il est doué de parole ou ne l'est pas" et tout autre exemple où il s'agit de réfuter un attribut à [un être] disposé à le recevoir. Ces exemples n'entrent pas dans l'opposition positif/négatif ».

En réalité, cela est contraire à toute logique, [leur thèse] va à l'encontre de l'unanimité des logiciens et à l'encontre de ce qu'ils ont mentionné en matière de logique. En effet, il est évident que ces exemples se contredisent de manière positif/négatif dans le sens où le fait d'accréditer l'une des deux propositions implique de démentir la seconde. Elles ne peuvent être réunies dans l'affirmation et l'infirmation : les conditions de la contradiction sont bien respectées dans cet exemple. Mais leur ultime réponse consiste à dire : « lorsqu'on dit "Il peut être soit voyant, soit non-voyant" il s'agit certes d'une opposition de type positif/négatif. Mais si on dit "Il est soit voyant, soit aveugle", il s'agit alors d'une opposition néant/possession. ». Or, ce ne sont là que des querelles terminologiques, car le sens dans les deux cas est identique. Il est évident qu'il s'agit d'une forme d'opposition de type positif/négatif, ce qui invalide la limite qu'ils ont assignée à cette opposition en disant qu'il n'y a pas d'impossibilité

dans l'une des deux propositions. En réalité ici, l'impossibilité est bien possible, au même titre que lorsqu'on utilise le terme « aveugle ».

Troisièmement

La typologie simplifiée pourrait se présenter ainsi :

Deux propositions opposées peuvent soit s'opposer selon le mode positif/négatif, soit ne pas s'opposer selon ce mode, c'est-à-dire qu'elles seraient toutes deux positives ou toutes deux négatives. Dans le premier cas, il s'agit de « contradictoires » et dans le second cas, il est possible que l'objet soit dépourvu [des deux opposés] ou non. Ensuite, le premier peut correspondre à deux contraires comme le noir et le blanc, et le second peut correspondre à deux contradictoires (même s'il s'agit de deux propositions affirmatives) comme l'obligation et le possible, l'antériorité et la postérité, l'autonomie et la dépendance, la distinction et la confusion, etc.[246]. Or, il est évident que la vie et la mort, la surdité et l'ouïe, ne sont pas des opposés auxquels on peut substituer un troisième choix, comme la couleur rouge qui peut remplacer le noir et le blanc[247]. Nous en déduisons que [l'être] décrit ne peut être dépourvu de ces deux opposés. Si l'un est réfuté, l'autre lui revient forcément.

Quatrièmement

---

[246] **On peut résumer tout ce passage par ce tableau :**

<table>
<tr><td>Positif/négatif
Non dépourvus simultanément</td><td colspan="2">ou non (positif/positif et négatif/négatif)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">=Contradictoires
Ex : existant et non-existant</td><td>Dépourvus simultanément</td><td>Non dépourvus simultanément</td></tr>
<tr><td>=Contraires
Ex : noir et blanc</td><td>=Contradictoires
Ex : autonomie et dépendance</td></tr>
</table>

[247] Le noir et le blanc sont des « contraires », mais pas des « contradictoires », car ces deux couleurs sont certes opposées, mais un objet peut simultanément n'être ni l'un, ni l'autre, en étant par exemple rouge. En revanche, les opposés de type sourd/entendant sont des « contradictoires », car il ne peut y avoir de troisième cas. Un être est soit l'un soit l'autre, et ne peut être simultanément les deux, ou ni l'un ni l'autre.

Un objet qui ne peut recevoir les qualités de vie, savoir, puissance, parole et autre est inférieur à un être susceptible de recevoir ces qualités même s'il en est dépourvu. C'est en vertu de cette règle que la pierre, ainsi que tout objet inanimé, est de condition inférieure à un être vivant mais aveugle. En conséquence, il serait plus digne et plus judicieux de prétendre que ces attributs ne s'appliquent pas au Créateur, plutôt que Lui renier ces attributs en reconnaissant qu'ils s'appliquent à Lui. Considérant qu'Il est digne de recevoir ces attributs, il est impossible de réfuter les deux opposés, de même qu'il est impossible de Lui attribuer des défauts. Il est donc obligatoire de lui reconnaitre les attributs de perfection. Si on considère en revanche qu'Il ne peut recevoir [les deux opposés], dans ce cas, on ne peut ni Lui attribuer des attributs de perfection, ni des défauts, ce qui est encore plus impensable. Il est avéré que Lui attribuer ces caractéristiques est « possible », obligatoire, que cela est même réclamé [par le dogme] et préférable.

Cinquièmement

Nous pouvons aussi dire : « vous prétendez que l'opposition néant/possession appartient à la catégorie de ce qui est possible de Lui attribuer avec certitude. Si vous définissez le "possible", comme étant la possibilité d'existence dans le réel, c'est-à-dire la possibilité d'attester de cela dans le monde extérieur *(al-khârij)* ». Cette idée est fausse pour deux raisons :

1/ Vous prétendez que les êtres inanimés ne peuvent pas être qualifiés de vivants, de morts, de parlants et de muets. Tel est votre avis, mais il ne s'agit là que d'une terminologie purement théorique, car les Arabes décrivent les objets inanimés comme « morts » et « muets ». D'ailleurs dans le Coran lui-même nous retrouvons cela :

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾

{Quant aux idoles que les négateurs invoquent en dehors d'Allah elles n'ont rien crée et elles-mêmes sont créées * **Elles sont mortes et non**

vivantes et ne savent pas quand leurs adorateurs seront ressuscités} (Coran 16.20-21)

Ce verset concerne les idoles, qui sont des objets inertes, et les décrit comme « mortes ». Les Arabes divisaient le monde entre « Vivants » (*hayawân*) et « Morts » (*mawtân*). Pour les linguistes, les morts sont le contraire des vivants. On disait par exemple dans le langage courant : « achète les deux morts et n'achète pas les deux vivants », ce qui signifiait « achète des terrains et des maisons et n'achète pas d'esclaves ou de bêtes ». Ils définissaient aussi le « mort » comme tout objet dépourvu d'âme. [Les négateurs] pourraient répondre à cela : « Ces choses ont été qualifiées de "mortes" dans la mesure où elles sont susceptibles de recevoir la "vie", comme "la terre à qui on redonne vie". ». On leur répond : « dans ce cas il s'agit de la "vie" définie dans un sens plus abstrait que la vie propre aux êtres vivants. Un objet inerte est qualifié de "vivant" quand il est susceptible d'être cultivé [une terre] ou bâti [un terrain] ». Concernant l'opposition entre le mutisme et la parole, les Arabes disent par exemple : « ce lait est muet » pour désigner le lait caillé car il ne fait pas de bruit dans le récipient. Ils disent aussi un « nuage muet » pour un nuage qui ne produit ni tonnerre, ni éclair. Ils disent un « drapeau muet » qui ne claque pas dans le vent. On dit aussi un « bataillon muet » qu'Abû 'Ubayd a défini comme étant « un bataillon de soldats qui ne fait pas de bruit de cliquetis du fait de leur grand nombre de cuirasses[248] ».

Plus éloquent que tout cela, les mots de « silence » (*samt* et *sukût*) que l'on peut attribuer à un être doué de parole mais qui se tait. Contrairement au mutisme qui désigne l'incapacité à parler. Pourtant les Arabes utilisent l'expression : « Il ne possède ni silencieux (*sâmit*) ni parlant (*nâtiq*) ». Le « silencieux » désigne l'or et l'argent, tandis que le « parlant » désigne les dromadaires et les troupeaux de bêtes. De même que le lait silencieux désigne le lait caillé et l'armure silencieuse, la cuirasse qui ne fait aucun bruit quand elle reçoit un choc. On dit aussi des bêtes qu'elles sont

---

[248] Comme son nom l'indique, la cuirasse est une protection faite de cuir et non de métal, ce qui lui permet d'être moins bruyante.

« muettes » car elles ne sont pas douées de parole. Dans un hadith, le Prophète (ﷺ) avait dit :

> « Si les muets (*'ajmâ*) causent une blessure, il doit y avoir dédommagement »[249]

Au sujet de la cécité, les Arabes disent : « les vagues sont aveugles » lorsqu'elles rejettent les débris et l'écume. On parle d' « aveugles » pour désigner le torrent ou un troupeau de dromadaires au galop. On dit aussi d'une chose qu'elle est « aveugle », si elle est confuse. C'est ainsi qu'Allah dit :

فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَنبَآءُ يَوْمَئِذٍ

> {Mais ce jour-là, ils seront dans l'aveuglement [confusion]} (Coran 28.66)

Dans tous ces exemples, on voit qu'il s'agit tantôt d'êtres dépourvus de ces qualités, mais qui seraient à même de les recevoir, comme la voix [ex : les bêtes]. Pour d'autres, il s'agit d'objets incapables de les recevoir, comme les idoles inertes.

2/ Ensuite, les objets inertes peuvent être qualifiés selon ces caractéristiques car Allah est capable d'introduire la vie dans ces objets. C'est ainsi qu'il donna vie au bâton de Moïse qui se transforma en serpent avalant les ficelles et les bâtons. Cette possibilité est confirmée par l'expérience et la récurrence que vous-mêmes reconnaissez. Si les objets inertes peuvent être décrits dans certains cas comme « vivants », on en déduit que tout existant peut être décrit ainsi. Le Créateur est de ce fait plus digne de recevoir ce qualifiant. Si maintenant on parle de « possibilité théorique », c'est-à-dire de ne pas savoir l'impossibilité [de ces qualifiants], cela est valable pour Allah, car on ne sait pas réellement s'il est impossible de Lui attribuer les qualités d'ouïe, de vue et de parole.

---

[249] Hadith rapporté par Abû Hurayra, dans al-Bukhârî, Muslim et d'autres recueils. Ce hadith signifie que le propriétaire d'un animal est responsable des dégâts qu'il commet sur les biens d'autrui.

Sixièmement

Admettons maintenant qu'il est indispensable d'attester de la « possibilité réelle » de ces qualifiants. La possibilité d'attribuer tel qualifiant à une chose est connue :

1/ soit par la présence de cette chose

2/ soit par la présence d'une chose équivalente

3/ soit par l'attribution de ce qualifiant à un objet inférieur

Or, il est attesté que la vie, le savoir, la puissance, l'ouïe, la vue et la parole existent réellement et que des êtres créés en sont dotés, et qu'il s'agit par conséquent de qualifiants « possibles ». La possibilité que ces qualifiants soient attribués au Créateur est de ce fait prioritaire et privilégiée[250] car il s'agit d'attributs de perfection. Comme ces attributs s'appliquent à Lui et qu'ils Lui sont « possibles », si on ne les Lui attribue point, cela revient à Lui attribuer leurs contraires.

Septièmement

Enfin, le simple fait de retirer ces attributs revient à attribuer un défaut à Son essence, peu importe qu'on Le qualifie nommément d'aveugle, sourd et muet, ou qu'on ne Le qualifie pas ouvertement, il est indispensable de savoir cela. Si on compare deux existants, et que l'un entend, voit et parle, tandis que l'autre en est incapable, le premier est supérieur au second. C'est pour cette raison qu'Allah –glorifié soit-Il- blâme celui qui voue un culte à une idole dépourvue de tous ces attributs. Il a dit au sujet d'Abraham, l'ami d'Allah (*al-khalil*) :



[250] La troisième condition était que le qualifiant soit attribué à un être inférieur. Or, comme la vue, la vie, etc. sont des qualités dont les humains sont dotés, elles doivent logiquement être attribuées à Allah car Il est supérieur aux humains, toujours en vertu du principe de l'« exemple suprême ».

{Ô père pourquoi adores-tu des idoles qui ne peuvent ni entendre, ni voir ni t'être d'aucun secours ?} (Coran 19.42)

فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾

{Demande-leur [aux idoles] si elles peuvent parler ?} (Coran 21.63)

قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾
قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾

{Vous entendent-elles lorsque vous les invoquez ? * Peuvent-elles vous nuire ou vous profiter ? * Ils dirent « Nous avons trouvé ainsi nos pères les adorer » * Il dit « voyez à quoi vous rendez un culte * vous et vos lointains ancêtres * Ce sont tous mes ennemis à l'exception du Souverain des mondes »} (Coran 26.72-77)

Et au sujet de Moïse et du veau d'or :

أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾

{Ne voient-ils pas qu'il ne peut leur parler ni les guider. Pourtant ils le prirent comme divinité faisant preuve d'iniquité.} (Coran 7.148)

وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا
يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾

{Allah propose en parabole deux hommes. L'un d'eux est muet, impotent et totalement à la charge de son maitre, partout où celui-ci l'envoie, il ne lui rapporte rien de bon. Cet homme serait-il l'égal d'un autre qui prescrit la justice et qui suit le droit chemin ?} (Coran 16.76)

Il a ainsi mis en opposition le sourd réduit à l'état d'impuissance avec un homme qui prescrit la justice et suit le droit chemin.

Epitre II

Prédestination et Législation

القدر و الشرع

Concernant le second enseignement : à savoir l' « unicité divine » (*tawhid*) appliqué au domaine des adorations et impliquant la foi dans la Loi et au Destin simultanément[251], nous disons : « il est obligatoire d'avoir foi en la puissance créatrice d'Allah et de Son Ordre. Il est obligatoire d'avoir foi en Allah, en tant que Créateur, Souverain et Roi de toute chose. Il est capable de tout : ce qu'Il veut est, et ce qu'Il ne veut pas n'est pas. Il n'est de puissance et de force qu'en Allah qui connait les événements avant qu'ils n'adviennent, qui a déterminé le Destin et l'a inscrit où Il l'a voulu », ainsi qu'Il l'a affirmé :

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧٠﴾

[Ne sais-tu pas qu'Allah sait ce qui est dans le ciel et dans la Terre, car toutes ces informations sont consignées dans un Livre et il n'est rien de plus facile pour Allah] (Coran 22.70)

Dans le Sahîh, le Prophète (ﷺ) a dit :

إنّ الله قدّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات و الأرض بخمسين ألف سنة و كان عرشه على الماء

« Allah a déterminé le destin de tous les êtres 50.000 ans avant de créer les cieux et la Terre, alors que Son trône planait au dessus des eaux. »[252]

Il est aussi obligatoire de croire qu'Allah a ordonné d'être adoré en toute unicité et sans associé, qu'Il a créé les humains et les Djinns afin d'être adoré et que c'est pour cela qu'Il envoya les Messagers et qu'Il révéla les Livres saints. L'adoration implique parfaite humilité et amour envers Lui,

---

[251] La problématique centrale de cette épitre est la « conciliation entre la foi en la Loi religieuse et la foi au Destin » qui a causé d'innombrables querelles schismatiques parmi les Musulmans. Les sectes hérétiques « déterministes » (jabarites) ou « libérales » (qadarites) affirmaient qu'il est impossible de concilier Loi religieuse et Destin. Selon eux, soit l'Homme est libre et responsable de ses actes, dans ce cas il n'y a pas de Destin. Soit, ses actes sont prédéterminés par le Destin, et on ne peut lui tenir grief de ses méfaits et de ses infractions vis-à-vis de la Loi religieuse. Ibn Taymiyya va montrer ici qu'il ne s'agit que d'un paradoxe apparent et que ces deux points du dogme sont compatibles, mais qu'ils sont de surcroit des conditions essentielles de réalisation du *tawhid*.

[252] Sahîh Muslim : livre du Destin, rapporté par 'Amr ibn al-'Âs.

ainsi qu'une complète obéissance. Celui qui obéit au messager obéit à Allah, qui a dit :

وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله

{Si Nous envoyons un prophète, c'est uniquement pour qu'on lui obéisse avec l'aide d'Allah} (Coran 4.64)

قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم

{Dis : « si vous aimez Allah alors suivez-moi et Allah vous aimera et vous absoudra vos péchés »} (Coran 3.31)

واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون (٤٥)

{Demande aux messagers que Nous avons envoyés avant toi si Nous avons institué, en dehors du Miséricordieux, d'autres divinités dignes d'être adorées.} (Coran 43.45)

وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون (٢٥)

{Nous n'avons envoyé avant toi aucun prophète à qui il n'ait été révélé qu'il n'y a point d'autre divinité que Moi et que c'est Moi que vous devez adorer.} (Coran 21.25)

شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى
أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه

{Il a été établi pour vous, en matière de religion, ce qu'Il avait prescrit à Noé, ce que Nous te révélons à toi-même, ce que Nous avions prescrit auparavant à Abraham, à Moïse et à Jésus : « acquittez-vous, leur fut-il dit, du culte d'Allah et n'en faites pas un sujet de division entre vous ». Combien doit paraitre dure aux idolâtres cette foi à laquelle tu les invites !} (Coran 42.13)

يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم (٥١)
وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون (٥٢)

[« Ô prophètes, mangez de ce qui est licite et agréable et faites de bonne œuvres, car Je suis au courant de tout ce que vous faites * et sachez que cette communauté, qui est la vôtre, ne forme qu'une seule et même communauté et que c'est Moi, votre Seigneur, que vous devez craindre ! »] (Coran 23.51-52)

Il ordonna donc aux Messagers d'instituer la Religion et de ne point diverger. C'est pour cela que le Prophète (ﷺ) a dit dans le hadith authentique :

إنّا معاشر الأنبياء ديننا واحد و الأنبياء إخوة لعلات و أنا أولى الناس بابن مريم لأنه ليس
بيني و بينه نبي

« Tous les prophètes appartiennent à une seule religion. Les prophètes sont des frères de mères différentes. Et il n'est pas d'homme plus digne que moi de se réclamer du fils de Marie car il n'y a entre lui et moi aucun prophète. »[253]

Cette religion n'est autre que l'Islam, car Allah n'agrée nul autre culte que l'Islam depuis les premières générations d'humains jusqu'aux dernières. Tous les prophètes professaient donc l'Islam. Allah a dit au sujet de Noé :

﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ
فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا
إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ (٧١) فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ
أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (٧٢)

[Raconte-leur l'histoire de Noé lorsqu'il dit à son peuple : « ô mon peuple ! S'il vous est pénible de me voir parmi vous et de m'entendre vous rappeler les signes d'Allah, c'est à Allah que je m'en remets. Mettez-vous alors d'accord avec vos associés. Etalez vos desseins au grand jour et prenez votre décision à mon sujet sans plus attendre * Si vous tournez le dos à la foi, sachez que je ne vous réclame aucun salaire, car mon salaire n'incombe qu'à Allah. Il m'a été ordonné d'être du nombre des « soumis à Allah » [*muslimûn*].] (Coran 10.71-72)

---

[253] Rapporté par al-Bukhârî, Muslim et d'autres selon Abû Hurayra.

Il a dit au sujet d'Abraham :

وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَـٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ
ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ
وَيَعْقُوبُ يَـٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

{Mais qui donc se détournera, à moins d'être un esprit insensé, du culte d'Abraham ? Cet apôtre que Nous avons élu en ce monde et siègera parmi les Justes dans la vie future * Abraham auquel Allah a dit « soumets-toi » et qui aussitôt répondit « je me soumets au maitre de l'Univers » * Abraham qui fit cette recommandation à ses enfants, suivi en cela par Jacob : « ô mes enfants, Allah a choisi pour vous cette religion, ne rencontrez la mort qu'en étant « soumis à Allah » [*muslimûn*]} (Coran 2.130-132)

Puis au sujet de Moïse :

ٱللَّهِ وَقَالَ مُوسَىٰ يَـٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾

{« Ô mon peuple, dit Moise, si vous croyez en Allah, mettez votre confiance en Lui en tant que « peuple soumis » [*muslimûn*] à leur Seigneur »} (Coran 10.84)

Puis au sujet du Christ (*al-Masih*) :

وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾

{Et lorsque J'ai révélé aux apôtres « Croyez en Moi et en Mon envoyé ». Ils répondirent « Nous y croyons et Tu es témoin que nous sommes entièrement « soumis » [*muslimûn*]} (Coran 5.111)

Ainsi qu'au sujet des prophètes antérieurs :

إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟

{En vérité, Nous avons révélé la Thora comme guide et comme lumière, par lequel gouvernent les Prophètes soumis [*aslamû*] à la volonté d'Allah} (Coran 5.44)

Enfin au sujet de Balqîs :

قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾

[« Seigneur, dit-elle, je me suis fait du tort à moi-même et avec Salomon je me soumets [*aslamtu*] à Allah le souverain de l'Univers »] (Coran 27.44)

Qu'est-ce que le *Tawhîd* ?

L'Islam implique la soumission à Allah exclusivement. Celui qui se soumet à Lui et à un autre est un polythéiste, et celui qui refuse de se soumettre à Lui est un orgueilleux réfractaire à Son adoration. Le polythéiste comme le réfractaire sont considérés comme incroyants (*kâfir*). Cette soumission exclusive implique de L'adorer exclusivement et de Lui obéir exclusivement. Telle est la religion de l'Islam, dont Allah n'agréé nul autre culte et qui se réalise par l'obéissance à chaque instant en appliquant les commandements propres à cet instant. Par exemple, s'il est ordonné à une époque d'accomplir la prière en direction du rocher [de Jérusalem], puis qu'il est ordonné par la suite de l'accomplir en direction du Temple de la Kaaba, ces deux actions appartiennent au culte de l'Islam au moment où elles ont été prescrites. La foi (*dîn*) est donc à la fois obéissance et adoration dans les deux actions. L'action a simplement varié au niveau de la direction de la prière. Il en est de même pour les Messagers dont la religion est une, bien que leurs législations, rites, cultes et voies aient varié [d'une époque à l'autre]. Cela n'empêche pas que leur religion soit unique, au même titre qu'il y a des variétés à l'intérieur d'une législation d'un seul messager. Allah a établi la religion de Ses messagers de manière à ce que le premier d'entre eux annonce l'avènement du dernier tout en ayant foi en lui, et que le dernier confirme la prophétie du premier tout en ayant foi en lui :

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ
لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ ۚ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۚ
قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾

{Allah reçut un jour l'engagement des prophètes en leur disant : « Quelque soit l'importance de l'Ecriture et de la Sagesse que Je vous ai données, lorsqu'un nouveau prophète viendra vous confirmer ce que vous savez déjà, croyez en lui et prêtez-lui votre entier concours » et Allah insista : « y consentez-vous ? En assumez-vous la responsabilité ? » « Nous y consentons » répondirent-ils et Allah de conclure : « Soyez-en témoins, J'en témoigne de même »} (Coran 3.81)

Ibn 'Abbâs a dit à ce sujet : « Allah n'a envoyé nul prophète sans lui faire prendre l'engagement que si Muhammad était envoyé de son vivant, il aurait foi en lui et lui apporterait son soutien. Il leur a aussi fait prendre l'engagement pour leurs communautés, que si Muhammad était envoyé de leur vivant, ils devraient avoir foi en lui et le soutenir »[254]. Allah a dit également :

وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم
بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

{A toi aussi Nous avons révélé le Coran, expression de la pure Vérité, qui est venu confirmer les Ecritures antérieures et les préserver de toute altération. Juge donc entre eux d'après ce qu'Allah t'a révélé, ne suis pas leurs passions loin de la Vérité qui t'est parvenue. A chacun de vous, nous avons assigné une Législation et une Voie.} (Coran 5.48)

Il a donc rendu inséparable la foi aux différents messagers et relégué à l'état d'incroyant celui qui dit avoir foi en certains prophètes et non en d'autres :

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ
بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ
وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾

{Ceux qui renient Allah et Ses prophètes, et tentent de séparer Allah de Ses messagers en disant : « Nous croyons aux uns et rejetons les autres », voulant ainsi se réserver une voie intermédiaire * Ceux-là sont

---

[254] Rapporté dans le *Tafsîr* d'Ibn Jarir at-Tabari, d'après 'Alî ibn abî Tâlib et as-Suday.

les véritables impies et c'est à ces impies que Nous avons réservé un châtiment avilissant} (Coran 4.150-151)

أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ
فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾

{Admettriez-vous seulement une certaine partie du Livre et en rejetteriez-vous le reste ? Quel traitement devra être réservé à ceux qui agissent de la sorte, sinon l'ignominie dans ce monde et le châtiment le plus impitoyable dans l'autre. Allah n'est point inattentif à vos agissements} (Coran 2.85)

قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ
أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾
فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ
وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾

{Dites : « nous croyons en Allah, à ce qui nous a été révélé, à ce qui a été révélé à Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et aux Tribus ; à ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, à ce qui a été révélé aux prophètes par leur Seigneur sans établir entre eux la moindre différence. Et c'est à Allah que nous sommes entièrement soumis * Si les gens du Livre adhèrent à votre croyance, ils seront dans la bonne voie, et s'ils s'en détournent c'est qu'ils auront opté pour la rébellion. Allah te protégera de leur mal car Il entend tout et sait tout.} (Coran 2.136-137)

Il nous a donc ordonné de dire : « Nous avons foi en eux tous et nous sommes soumis à Lui ». De ce fait, celui à qui parvient le message de Muhammad et qui n'y croit pas, ne peut être considéré comme « musulman », ni croyant. En réalité, il est incroyant même s'il prétend être soumis et croyant :

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾

{Quiconque recherche en dehors de l'islam une autre religion, celle-ci ne sera point acceptée de lui et dans l'autre monde il sera du nombre des réprouvés.} (Coran 3.85)

Il a été mentionné que les Juifs et les Chrétiens ont prétendu être « musulmans » [soumis à Allah] lorsque ce verset à été révélé. Allah révéla alors cet autre verset :

وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

> {Et faire le pèlerinage est un devoir envers Allah pour quiconque en a la possibilité} (Coran 3.97)

Ils dirent : « nous n'accomplissons pas le pèlerinage ». Alors Allah dit :

وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾

> {Quant aux infidèles, qu'ils sachent qu'Allah se passe volontiers de tout l'Univers} (Coran 3.97)

La soumission à Allah n'est pleine et entière que lorsque l'on reconnait le devoir de pèlerinage qui incombe aux serviteurs, ainsi que le Prophète (ﷺ) a dit :

> بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة و صوم رمضان و حج البيت
>
> « L'Islam a été bâti sur cinq piliers : l'attestation qu'il n'est autre dieu qu'Allah et que Muhammad est Son messager, la prière, la Zakât, le jeûne du mois du Ramadan et le Hajj »[255].

C'est également pour cette raison que lorsque le Prophète (ﷺ) arpenta le mont 'Arafa, Allah lui révéla ce verset :

ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا

> {A ce jour, J'ai parachevé votre religion, Je vous ai accordé Ma grâce toute entière et J'ai agréé l'islam pour vous comme religion !} (Coran 5.3)

Certains se sont querellés pour savoir si les communautés anciennes de Moïse et de Jésus peuvent être considérées comme « musulmanes » ou non ? Ce n'est en fait qu'une querelle terminologique car l'Islam au sens

---

[255] Rapporté dans le Sahih d'al-Bukhârî, Muslim, etc. selon Ibn 'Umar.

restreint n'est autre que la législation coranique enseignée par Allah par l'intermédiaire de Muhammad (ﷺ). Dans ce sens, il n'y a que la communauté de Muhammad (ﷺ) qui peut être qualifiée de « musulmane ». De nos jours, l'Islam se limite donc à cela. Cependant, l'Islam entendu dans un sens large s'applique à toute législation divine révélée par Allah par l'intermédiaire de n'importe quel prophète. Dans ce cas, l'Islam englobe toute communauté fidèle à un prophète. Or, l'enseignement capital de l'Islam est sans conteste l'attestation qu'il n'y a d'autre dieu qu'Allah. C'est ce message qu'Allah a adressé par l'intermédiaire de tous les envoyés :

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ

{En vérité, Nous avons envoyé un prophète à chaque peuple avec le message suivant : « Adorez Allah et éloignez-vous du culte des idoles ! »} (Coran 16.36)

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾

{Nous n'avons envoyé avant toi aucun prophète à qui il n'ait été révélé qu'il n'y a point d'autre dieu que Moi et que c'est Moi que vous devez adorer} (Coran 21.25)

Le Très-Haut a dit au sujet de l'« ami d'Allah » (Abraham) :

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾
وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾

{Souviens-toi de ce qu'Abraham avait dit à son père et à son peuple : « Je désavoue ces dieux que vous adorez * je n'adore que Celui qui m'a créé car c'est Lui qui, en vérité, me guidera » * Et il en fit une parole qui devait se perpétuer parmi ses descendants afin qu'ils reviennent [vers leur Seigneur]} (Coran 43.26-28)

قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾

{« Sachez, dit Abraham, que les idoles que vous adorez * et qu'adoraient vos lointains ancêtres * sont mes ennemis car il n'est pour moi qu'un seul dieu, Celui de l'Univers »} (Coran 26.75-77)

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن
دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ

{Certes, vous avez un bel exemple en Abraham et en ceux qui étaient avec lui quand ils dirent à leur peuple : « nous vous désavouons, vous et les divinités que vous adorez en dehors d'Allah. Nous vous renions et désormais l'inimitié et la haine nous séparent jusqu'à ce que vous croyiez en Dieu Seul »} (Coran 60.4)

وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾

{Demande aux messagers que Nous avons envoyés avant toi si Nous avons institué en dehors du Miséricordieux d'autres divinités dignes d'être adorées} (Coran 43.45)

Il a également mentionné les paroles de Ses envoyés, tels que Noé, Hûd, Sâlih et d'autres, à leurs peuples respectifs :

اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ

{Rendez le culte à Allah car vous n'avez d'autre dieu que Lui} (Coran 7.59)

Il a dit au sujet des gens de la Caverne :

إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَٰهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾ هَٰؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا
مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴿١٥﴾

{C'était des jeunes gens qui croyaient en leur Seigneur et que Nous avions fortifiés dans la bonne voie * Nous avions raffermi leurs cœurs lorsqu'ils s'étaient levés pour proclamer : « Notre Dieu est le Seigneur des cieux et de la Terre ! Jamais nous n'invoquerons une autre divinité que Lui sans quoi nous commettrions la pire des iniquités * Ces gens-là qui sont des nôtres ont adopté des divinités en dehors d'Allah, si

seulement ils pouvaient justifier ce culte par des preuves évidentes, qui donc est plus injuste que celui qui invente des mensonges contre Allah »} (Coran 18.13-15)

Allah a dit aussi en deux passages de Son Livre :

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾

{Allah ne pardonne point qu'on Lui associe d'autres divinités, mais Il pardonne à qui Il veut les autres péchés car celui qui associe à Allah d'autres divinités commet un forfait d'une exceptionnelle gravité} (Coran 4.48/116)

Il a également dénoncé l'idolâtrie avec les anges, l'idolâtrie avec les prophètes, avec les astres et avec les idoles. Mais l'origine de l'idolâtrie est le culte voué à Satan (*Shaytân*). Il a dit au sujet des Chrétiens :

ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ
إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٣١﴾

{Ils ont élevé au rang de divinités en dehors d'Allah leurs scribes et leurs moines ainsi que le Messie fils de Marie, alors qu'ils avaient reçu ordre de n'adorer qu'Allah, l'Unique en dehors duquel il n'y a point de divinité. Gloire à Lui, Il est infiniment au dessus de ce qu'ils prétendent Lui associer} (Coran 9.31)

وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ
مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّۚ إِن كُنتُ قُلۡتُهُۥ فَقَدۡ عَلِمۡتَهُۥۚ تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ
إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلۡتُ لَهُمۡ إِلَّا مَآ أَمَرۡتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۚ

{Et lorsqu'Allah dit à Jésus : « Ô Jésus fils de Marie, est-ce toi qui a dit aux hommes "prenez-nous ma mère et moi pour divinités en dehors d'Allah ?" ». « Gloire à Toi, dit Jésus, il ne m'appartient pas de dire ce qui n'est pas une vérité pour moi, si je l'avais dit, ne l'aurais-tu pas su ? Car Tu connais le fond de ma pensée et je ne connais rien de la Tienne, en vérité, les mystères n'ont point de secret pour Toi * Je ne leur ai dit que ce que Tu m'as ordonné de leur dire à savoir "Adorez Allah, mon Seigneur et le vôtre" »} (Coran 5.116-117)

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن
دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ
أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾

{Il n'appartient à aucun être humain à qui Allah a accordé le Livre, la sagesse et la prophétie de dire ensuite à ses semblables : « adorez-moi à l'exclusion d'Allah ! » mais il devra dire plutôt : « soyez de vrais dévots d'Allah puisque vous enseignez et étudiez l'Ecriture » * Allah ne saurait vous ordonner de prendre pour divinité les anges et les prophètes car ce serait vous prêcher le polythéisme alors que vous êtes devenus maintenant musulmans} (Coran 3.79-80)

Il a donc affirmé que le fait de vouer un culte à des anges ou à des prophètes est une forme de mécréance. Il est bien connu que personne ne prétend que les prophètes, les rabbins, les moines ou même Jésus fils de Marie sont associés à Dieu dans la création des cieux et de la terre. Personne même ne prétend qu'il existe deux créateurs égaux dans les attributs et les actions. Aucun humain ne reconnait un dieu égal à Allah dans l'ensemble de Ses attributs. Au contraire, l'ensemble des païens admettent qu'il n'existe aucun dieu associé à Lui et égal à Lui, et tous admettent que leurs autres dieux sont sous Son autorité, qu'il s'agisse d'un ange, d'un prophète, d'un astre ou d'une idole. C'est ainsi que les Arabes idolâtres disaient dans leur prière [à la Kaaba] : « Nous répondons à Toi qui n'a nul associé, sauf Ton associé qui T'appartient, Tu le domines et il ne Te domine point »[256]. Allah enseigna à Son messager (ﷺ) les paroles de l'unicité :

لبيك اللهم لبيك. لبيك لا شريك لك لبيك إنّ الحمد و النعمة لك و الملك. لا شريك لك

« Nous répondons à Ton appel, Seigneur-Dieu, nous Te répondons. Nul ne T'est associé et nous Te répondons. La louange et la grâce Te reviennent ainsi que la royauté, nul ne T'est associé. »[257]

[256] Information rapportée dans le *Sahîh* Muslim, selon Ibn 'Abbâs.
[257] Hadith rapporté dans la *Sahîh* Muslim, selon Jâbir ibn 'Abdullah.

Les docteurs en hérésiologie, qui ont étudié tous les dogmes, croyances et religions des premières générations jusqu'aux contemporains, n'ont trouvé personne qui affirmait qu'il existe un dieu associé à Allah dans la création du monde, ni aucun dieu semblable à Lui dans les attributs. Le pire credo qui a été rapporté à ce sujet est celui des dualistes qui affirment qu'il existe deux principes fondamentaux : la lumière et l'obscurité, que la lumière a créé le Bien et l'obscurité a créé le Mal. Ensuite, ils divergent au sujet de l'obscurité : certains disent qu'elle n'existe pas de toute éternité et qu'elle appartient donc aux êtres créés. Les autres affirment que l'obscurité est éternelle, mais qu'elle ne produit que le mal. En cela, elle demeure inférieure à la lumière dans son essence, ses attributs et ses actes. Allah nous a informés que les païens reconnaissent qu'Il est l'unique Créateur du monde :

وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ
اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ
اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾

[Quand tu demandes aux négateurs : « qui a créé les cieux et la Terre ? » ils répondent : « c'est Allah », dis-leur : « considérez alors ces fausses divinités que vous invoquez en dehors d'Allah, si Allah voulait m'atteindre d'un mal, pourraient-elles m'en délivrer ? Au contraire, s'll voulait m'accorder une faveur, seraient-elles capables de L'en empêcher ? ». Dis « Allah me suffit pour Maitre. C'est à Lui que se confient ceux qui cherchent un véritable appui] (Coran 39.38)

قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ
مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾
قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾
سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾

[Demande-leur : « à qui appartiennent la Terre et ceux qui y vivent ? [Dites-le] si vous le savez ! » * « Ils appartiennent à Allah » répondront-ils, dis-leur alors « que ne pouvez-vous donc vous en souvenir ? » *

demande-leur « qui est le Seigneur des sept cieux, le Souverain du Trône sublime ? » * « C'est Allah » répondront-ils, dis-leur alors « ne le craignez-vous donc point ? » * demande-leur « qui détient le pouvoir suprême sur toute chose ? Qui est Celui qui protège et qui n'a pas besoin d'être protégé ? Dites-le si vous le savez ! » * « C'est Allah » répondront-ils. Dis : « pourquoi donc vous laissez-vous ainsi ensorceler au point de ne pas croire en Lui ? »} (Coran 23.84-89)

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ
عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾

{Non, Allah ne s'est donné aucun fils et il n'existe aucune divinité avec Lui, sinon chaque divinité s'attribuerait ce qu'elle aurait créée et certaines d'entre elles domineraient les autres, Gloire à Allah, Il est bien au dessus de tout ce qu'ils inventent.} (Coran 23.91)

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾

{Et la plupart d'entre eux ne croient en Allah qu'en Lui donnant des associés} (Coran 12.106)

C'est grâce à toutes ces références que nous pouvons mesurer les erreurs de compréhension du concept de *tawhîd* (unicité divine) chez l'ensemble des rationalistes. Ces derniers reconnaissent le *tawhîd* dans leurs livres de théologie ou de métaphysique en le divisant en trois sortes. Ils disent :

-Dieu est Un dans Son essence : c'est-à-dire qu'Il n'a pas de pair

-Il est Un dans Ses attributs : c'est-à-dire que rien ne Lui ressemble

-Il est Un dans Ses actes : c'est-à-dire qu'Il n'a pas d'associé.

Cette dernière catégorie est la plus importante des trois selon eux. L'unicité des actes signifie que le Créateur du monde est unique. Ils prennent comme preuve pour cela le concept d'incompatibilité (*tamânu*)[258], en estimant qu'il s'agit là du *tawhîd* légiféré [par la religion],

[258] Ce concept d'incompatibilité a été traité par Shahrastânî dans son livre *Nihâya al-Iqdâm fi 'ilm al-Kalâm*, dans le chapitre « la troisième règle du *Tawhid* » : « *Nous trouvons la preuve de cette incompatibilité dans le Coran en réponse à ceux qui disent que ceux qui affirment l'existence*

et qu'il s'agit du vrai sens de la formule « il n'est d'autre dieu qu'Allah », à tel point que pour eux le concept de divinité est synonyme de « puissance créatrice »[259]. Or, nous savons que les Arabes polythéistes à qui Muhammad (ﷺ) a été envoyé en premier lieu, ne s'opposaient nullement à lui sur ce point. Bien au contraire, ils reconnaissaient qu'Allah était le créateur de toute chose, au même titre qu'ils reconnaissaient le destin. Et malgré tout cela, ils étaient considérés comme païens. Il a déjà été dit qu'il n'existe dans le monde personne pour contester ce principe primordial[260]. La pire croyance à ce sujet est que certaines personnes attribuent la création de certaines choses à autre qu'Allah, comme les qadarites et consorts. Cependant, ces derniers admettent qu'Allah est le créateur des hommes et de leur capacité à agir, bien qu'ils prétendent que les hommes créent leurs propres actes. Il en est de même pour les philosophes, les physiciens et les astrologues qui attribuent à des êtres créés la capacité de créer certaines choses. Bien qu'ils reconnaissent le Créateur suprême, ils affirment que les actions sont créées, sans pour autant dire qu'elles sont autonomes de tout créateur ou associées à Lui dans la création. Quant à celui qui renie l'existence même du Créateur, il s'agit d'un athée et d'un négateur, comme l'était notamment Pharaon[261]. Or, nous parlons ici des polythéistes qui attestent de l'existence d'Allah. Cette forme de *tawhid* [des rationalistes] n'est pas contestée par les polythéistes, qui au contraire reconnaissent parfaitement cela alors qu'ils sont considérés comme païens,

---

d'un autre créateur qu'Allah : ***[Dans ce cas chaque dieu s'accaparerait sa création]*** *(Coran 23.91) »*

[259] Le concept de « puissance créatrice » ou *qudra 'alâ al-ikhtirâ'* a été notamment développé par Abû al-Hassan al-Ash'arî.

[260] Nous avons vu dans la préface que même la vision platonicienne concède l'existence d'un Dieu créateur, le démiurge. Nous retrouvons cela dans toutes les cosmogonies qui reconnaissent la création du monde à l'origine par un Dieu créateur. L'Islam et le monothéisme diffèrent véritablement des paganismes sur le *tawhîd al-uluhiyya*, l'unitarisme relatif à la déité ; c'est-à-dire le fait de réserver le culte, l'adoration, la révérence, la confiance, la crainte, etc. uniquement à ce Dieu transcendant et Créateur. C'est là que se situe le point de divergence entre les deux traditions.

[261] Pharaon revendiquait la déité pour lui-même et affirmait être [votre dieu le plus grand] (Coran 79.24)

ainsi qu'en témoignent le Livre, la Sunna, l'unanimité des croyants et les enseignements fondamentaux de l'Islam.

Quant au deuxième type [de *tawhîd* selon la typologie des rationalistes], qui consiste à dire que rien ne ressemble à Allah dans Ses attributs, là encore nous ne trouvons dans aucune communauté religieuse quelqu'un pour affirmer l'existence d'un autre Dieu éternel qui Lui serait égal et semblable dans Son essence. Ils se contentent de dire que [leurs divinités] Lui sont associées, ou qu'elles n'agissent pas. D'ailleurs, ceux qui établissent une comparaison entre Lui et un être créé, ne le font que par certains aspects, car il est évident d'un point de vue rationnel qu'il est impossible qu'Il ait un égal parmi les êtres créés, associé à Lui dans l'obligatoire, le possible et l'impossible, car cela impliquerait de réunir deux contradictoires, comme cela a été prouvé précédemment. Il est par ailleurs évident d'un point de vue rationnel que deux existants par eux-mêmes devront nécessairement partager des caractéristiques en commun, comme les concepts d'« existence », d'« être » ou d'« essence » etc. Réfuter cela revient à tomber dans l'abstractionnisme pur. Il est donc indispensable de reconnaitre les spécificités divines, comme cela a déjà été dit.

Les jahmites appartenant à l'école des mutazilites ainsi que leurs affiliés considèrent quant à eux la négation des attributs divins comme étant la définition même du *tawhîd*. Pour eux, quelqu'un qui affirme qu'Allah détient le savoir et la puissance, ou qu'Il peut être vu dans l'Au-delà, ou encore que le Coran est la parole divine révélée et increée, est un anthropomorphiste qui ne peut être considéré comme monothéiste. Les extrémistes d'entre eux, ainsi que les philosophes et les qarmates, rejettent l'ensemble des attributs somptueux en disant que celui qui affirme qu'Allah est savant, puissant, noble et sage est un anthropomorphiste reniant le monothéisme. Et les plus extrémistes d'entre ces derniers vont jusqu'à dire [qu'Allah] ne peut être ni décrit par des qualifiants négatifs, ni

affirmatifs[262], car il s'agit dans les deux cas d'anthropomorphisme. En réalité, toutes ces tendances sont tombées dans une forme de comparationnisme bien pire que celle qu'elles croyaient fuir, car elles Le comparent à des impossibles, des néants et des objets inertes, tout cela pour éviter de Le comparer abusivement, selon leur raisonnement, à des êtres vivants. Il est évident que ces attributs d'Allah qui sont avérés, ne s'appliquent aucunement à Lui comme ils s'appliqueraient à des créés, car le Très-Haut {rien ne Lui est semblable} ni du point de vue de l'essence, ni des attributs et ni des actions. Or, il n'y a pas de différence entre reconnaitre l'Essence et reconnaitre les attributs. De même que reconnaitre l'Essence n'implique pas la reconnaissance d'autres essences similaires, reconnaitre les attributs n'implique pas la reconnaissance d'attributs similaires [pour les autres êtres]. Pourtant, ces Jahmites abstractionnistes affirment qu'ils détiennent le vrai *tawhid*. Ils accusent d'anthropomorphisme ceux qui s'opposent à leurs thèses, et ils se font appeler eux-mêmes « unitariens ».

Concernant leur troisième catégorie [de *tawhid*] à savoir qu'Il est Un dans Son essence, qu'Il n'a pas de pair, ni partie. Il s'agit de terminologies générales, car en vérité Allah est Un et Eternel, {Il n'engendre point, n'a point été engendré et rien ne Lui est semblable} (Coran 112). Il est de ce fait impossible qu'Il soit composé de parties. Cependant, ils entendent par ces termes renier Son élévation au dessus du Trône, ainsi que Sa distanciation et Sa séparation vis-à-vis du monde créé[263]. Ils utilisent aussi d'autres concepts qui impliquent la négation des attributs et l'abstractionnisme en considérant qu'il s'agit là du véritable *tawhid*. Il a déjà été dit que ce qu'ils appellent *tawhid* contient en partie du vrai et en partie du faux. Mais quand bien même il serait entièrement vrai, les polythéistes qui y adhéraient ne cesseraient d'être païens selon la description qu'Allah donne d'eux dans le Coran et selon les raisons qui

---

[262] Par qualifiants négatifs on entend le fait de nier à Allah des défauts comme {Il n'est point sujet à la fatigue ou au sommeil} (Coran 2.255), et par qualifiants affirmatifs, il s'agit des qualités que le Coran Lui attribue, comme l'omnipotence et l'omniscience.

[263] Car en adeptes du panthéisme, ils considèrent que le divin est consubstantiel au monde, qu'Il n'est autre que la Totalité des êtres.

poussèrent le Prophète (ﷺ) à les combattre, car il faudrait qu'ils reconnaissent réellement « qu'il n'est d'autre dieu qu'Allah ». Or, le mot « dieu » ne désigne pas « celui qui possède la puissance créatrice » comme le pensent à tort les théologiens rationalistes. Ils considèrent que la déité n'est autre qu'une capacité de création, et qu'en conséquence celui qui reconnait à Allah seul cette capacité a bien attesté « qu'il n'est d'autre dieu qu'Allah ». Pourtant, les polythéistes reconnaissaient parfaitement cela et demeuraient polythéistes. En réalité, la vraie définition de « Dieu » est celui qui mérite d'être adoré : il est *ilâh* (divinité) dans le sens de *malûh* (celui qui est adoré). « Il n'est d'autre dieu » signifie que rien d'autre n'est digne de recevoir un culte. Le *Tawhîd* signifie donc qu'Allah doit être adoré seul et sans associé, et le polythéisme consiste à reconnaitre d'autres divinités qu'Allah. On comprend alors que ce que ces théologiens appellent [*tawhîd*] se limite chez les tendances qui ont foi au Destin et qui s'affilient à la Sunna, à « l'unicité régalienne » (*tawhîd ar-rububiyya)* qui considère qu'Allah est le Souverain de toute chose. Les polythéistes attestaient de cette forme d'unicité tout en demeurant païens.

Il en est de même pour les groupes se réclamant du soufisme qui invoquent initiation, gnose et unicité de l'être : la définition du *tawhîd* chez eux se limite à contempler l'unicité divine, à témoigner qu'Allah est le Souverain de toute chose, Roi et Créateur. Ils disent que l'initié (*'ârif*) disparait de l'existence avec l'Existant, de la contemplation avec le Contemplé, du connu avec la Connaissance, et qu'ils atteignent ainsi l'extinction (*fanâ*) dans l'unicité régalienne, en s'éteignant dans l'Essence de l'Eternel. Selon eux, il s'agit du degré supérieur, au dessus duquel il n'y a rien[264]. Or, il est évident qu'il s'agit encore une fois du *tawhîd* que les païens reconnaissent sans pour autant devenir musulmans, « dévots » (*walî*) et encore moins appartenir à l'élite des saints. Une autre tendance soufie initiatique définit ainsi le *tawhîd* tout en reconnaissant les attributs divins. Ils disent s'éteindre dans l'unicité régalienne tout en reconnaissant que le Créateur du monde est bien distinct des êtres créés. D'autres en

[264] Pour le soufi Ibn 'Ajiba, la prise de conscience de l'unité de l'existence est le degré suprême de l'initiation

revanche appliquent [l'unicité régalienne] en reniant les attributs divins et commettent ainsi une forme d'abstractionnisme, tombant dans un excès pire que beaucoup de païens. Jahm, quant à lui, reniait les attributs divins tout en professant le « déterminisme »[265] (*Jabr*). Il se démarquait cependant des païens dans la mesure où il reconnaissait les commandements et les interdictions, ainsi que la rétribution et la punition dans l'Au-delà. Jahm et ses disciples proclamaient cependant la différenciation entre la foi et les actes (*irjâ*)[266] qui tendait à relativiser chez eux ces questions de commandements, interdictions, rétribution et punition. Il y a ensuite les najariya[267], les dharâriya[268] et d'autres qui se rapprochent de Jahm sur les questions de la Prédestination (*Qadar*) et de la Foi, mais aussi en reniant les attributs divins. Les kulâbiya et les acharites sont en revanche bien mieux que toutes ces tendances sur la question des attributs, car ils reconnaissent à Allah les attributs déductibles par la Raison, et leurs imams reconnaissent l'ensemble des attributs décrits dans la Révélation, comme je l'ai déjà expliqué ailleurs. Cependant, leurs avis sont très proches sur les questions relatives aux terminologies et au droit. Les kulâbiya sont les disciples d'Abû Muhammad Abdullah ibn Sa'îd ibn Kullâb, qui a été suivi par les acharites. Les disciples d'Ibn Kullâb comme al-Hârith al-Muhâsibî, Abû al-'Abbâs al-Qalânisî et d'autres sont bien mieux que les acharites sur de nombreux points, car un avis est

---

[265] Il affirmait qu'Allah « oblige » (*ajbara*) les individus à agir de telle ou telle manière selon le Destin qu'Il leur a assigné. Il existait une première tendance « extrémiste » de déterministes comme Jahm et ses disciples qui reniaient à l'individu toute capacité d'agir. Il existait aussi une tendance modérée représentée par al-Ash'ari qui reconnaissait à l'individu une capacité d'agir, mais sans influence sur l'action elle-même. Voir : *al-milal wan-Nihal* d'ash-Shahrastâni.

[266] Pour plus de détails sur ce sujet de l'irja, voir : Aïssam Aït-Yahya. *Les origines chrétiennes d'une laïcité musulmane*. Nawa, 2013.

[267] Les najariya sont les disciples d'Abû Abdullah ibn Muhammad an-Najjâr mort vers les années 230 de l'Hégire. Al-Ash'ari les considère comme des murjia, ash-Shahrastâni les compte parmi les déterministes et Ibn Hazm affirme qu'ils représentaient la branche des mutazilites la plus proche du sunnisme. Comme les rationalistes, ils reniaient les attributs divins et affirmaient que la Connaissance s'obtient par la raison pure et non par l'étude de la révélation.

[268] Les dharâriya sont les disciples de Dhirâr ibn 'Amrû al-Qâdhî, proche à la fois des déterministes et des mutazilites. Il affirmait notamment : « le sens du mot Dieu, c'est le Savant, Puissant. Allah créera au jour du Jugement un sixième sens pour les croyants afin qu'ils puissent Le contempler »

d'autant plus pertinent et supérieur qu'il se rapproche de celui des anciens et des grands doctes. Il y a aussi les karrâmiya[269] qui professent au sujet de la foi un avis pernicieux qui n'a pas de précédent. Ils disent que la foi n'est rien d'autre que l'attestation par la parole même si elle ne s'accompagne pas d'une vraie adhésion par le cœur. Ils accordent donc le statut de croyant à l'hypocrite tout en affirmant qu'il subira un châtiment éternel en Enfer. Ils divergent de la communion des croyants (*jamâ'*) sur les dénominations, mais pas sur les statuts réels. Concernant les attributs divins et la Prédestination, la rétribution et la punition, ils sont proches de la majorité des tendances rationalistes qui dévient de la Sunna.

Les mutazilites quant à eux rejettent les attributs divins et se rapprochent de l'avis de Jahm, mais en réfutant la Prédestination. Bien qu'ils donnent une grande importance aux commandements, interdictions, rétribution et punition à tel point qu'ils exagèrent à ces sujets, ils démentent totalement toute prédestination ce qui peut être considéré comme une forme de paganisme. En réalité, il est moins grave de reconnaitre les commandements, interdictions, rétribution et punition en reniant la Prédestination, plutôt que l'inverse. A l'époque des compagnons du Prophète (ﷺ), personne ne remettait en cause les commandements, interdictions, rétribution et punition, alors que le mouvement qadarite [qui rejette la Prédestination] était déjà apparu, ainsi que le mouvement kharidjite de Harûra[270]. Ce sont toujours les hérésies mineures qui apparaissent en premier, car plus la lumière prophétique s'affaiblit chez un peuple, plus les hérésies se renforcent[271]. De ce fait, les tendances soufies

---

[269] Les karrâmiya sont les disciples d'Abû Abdullah ibn Karrâm mort en 255H. Ils reconnaissent les attributs divins, mais professent la corporalité et l'anthropomorphisme. Ils partagent avec les mutazilites l'idée que la Raison est le critère de validation des croyances, et que la connaissance de Dieu s'obtient obligatoirement par la raison et non par la révélation.

[270] Harûra est une ville d'Irak dans les environs de Kûfa, où s'était rassemblé un groupe kharidjite en rébellion contre 'Alî après la bataille de Siffîn. On qualifie depuis de harûriyya les tendances kharidjites extrémistes qui professent des opinions similaires.

[271] On serait tentés de contredire Ibn Taymiyya sur ce point. Conformément à une vision « salafiste » de l'histoire, il affirme ici que les premières générations sont forcément les meilleures et que les générations ultérieures se dégradent et s'éloignent graduellement de la voie

qui disent contempler la vérité universelle tout en se détournant des commandements et des interdictions sont pires que les qadarites, les mutazilites et consorts, car ces derniers ressemblent aux Mazdéens alors que les premiers ressemblent aux païens qui disent :

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ

{Si Allah avait voulu, ni nous ni nos ancêtres n'aurions jamais commis l'idolâtrie, et nous n'aurions rien déclaré interdit.} (Coran 6.148)

Or, les païens sont pires que les Mazdéens.

Il y a un donc un précepte fondamental que tout musulman doit connaitre. Ce précepte de l'Islam distingue les croyants des impies. Il s'agit de la foi en l'unicité divine (*wahdâniya*) et en la prophétie : attester « qu'il n'est d'autre dieu qu'Allah et que Muhammad est Son Messager ». Or,

---

droite primordiale. Avec un recul de 14 siècles et une vision élargie de l'histoire, on peut aujourd'hui contester cette idée.

Au cours de l'histoire il semble donc que des tendances très déviantes sont apparues brutalement avec, au premier siècle de l'Hégire, le sabaisme (d'Abdallah ibn Saba), le kharidjisme, le qadarisme, puis le jahmisme, et qu'au fur et à mesure, des positions intermédiaires, plus modérées sont apparues successivement pour atténuer ces courants. Aux premiers siècles de l'Hégire des tendances philosophiques et rationalistes, qui avaient détruit entièrement le dogme islamique, triomphaient dans le monde musulman. Du fait de la victoire conservatrice d'al-Ghazâli et du courant acharite, ces tendances ont totalement été marginalisées, voire disparu. L'acharisme, puis plus tard la pensée d'al-Ghazâli, malgré leurs grands défauts, sont de loin bien plus corrects et fidèles à l'Islam que tous les courants précédents. Il apparait même que cette règle s'étende à toutes les communautés religieuses antérieures à l'Islam, comme le judaïsme. En effet, la première période de l'histoire des Juifs est caractérisée par des déviances graves qui remettent en cause les fondements du monothéisme, avec un retour brutal aux pires formes de paganisme avec le célère épisode du veau d'or, l'adoption par certains prêtres des enseignements du Sâmiri (Coran 20) et plus tard en terre sainte, de l'adoption des dieux des peuples cananéens : {Vous adorez Baal et vous délaissez le culte du Créateur suprême ?} (Voir : Coran 37.123-126). Après le retour d'exil de Babylone, le peuple juif tourne la page du paganisme ouvert et adopte des doctrines déviantes moins graves, comme l'hellénisme radical et le mouvement des Maccabées, pendant la colonisation grecque. Puis à l'époque romaine, ces courants laissent place à d'autres doctrines « moins pires » qui se rapprochent d'une forme d'orthodoxie (au moins théorique) comme le pharisaïsme et la doctrine saducéenne. Finalement, cette évolution est couronnée par le message de Jésus ('Isâ) qui remet en cause ces derniers courants.

nombreux sont ceux qui déforment la réalité de ces deux principes, ou de l'un des deux, tout en étant convaincus de posséder le summum de la vérité, du *tawhîd*, de la connaissance et de l'initiation. En vérité, reconnaitre qu'Allah est le Souverain, le Roi et le Créateur de toute chose ne suffit pas pour être sauvé du châtiment, si on n'y ajoute pas la reconnaissance « qu'il n'est d'autre dieu qu'Allah », c'est-à-dire que personne d'autre qu'Allah ne mérite l'adoration, et que par ailleurs « Muhammad est le Messager d'Allah », c'est-à-dire adhérer à tout ce dont il a informé et obéir à tout ce qu'il a ordonné. Il est donc indispensable de détailler ces deux principes.

Le premier principe : l'unicité divine

Allah a informé que les polythéistes, comme cela a déjà été dit, affirmaient l'existence d'intermédiaires entre eux et Allah. Ils invoquaient ces divinités et demandaient leur intercession en dehors d'Allah :

وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ
قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾

{En dehors d'Allah, ils adorent des idoles qui ne peuvent ni les servir ni leur nuire, en disant : « Voilà nos intercesseurs auprès d'Allah ! » Dis-leur : « Auriez-vous donc la prétention d'apprendre à Allah ce qu'Il ne connaitrait pas dans les Cieux et sur la Terre ? » Gloire à Lui, Il est très au dessus de ce qu'ils Lui associent !} (Coran 10.18)

Il nous informe aussi que ceux qui reconnaissaient ces divinités comme intermédiaires sont des polythéistes. Allah nous dit au sujet des croyants dans la sourate Yâsîn :

وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ
لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّىٓ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّىٓ ءَامَنتُ
بِرَبِّكُمْ فَٱسْمَعُونِ ﴿٢٥﴾

{Pourquoi n'adorais-je pas Celui qui m'a créé et vers qui votre retour est inéluctable ? * Dois-je prendre en dehors de Lui des divinités qui, si le Miséricordieux voulait me faire du mal, ne sauraient ni me soutenir

ni assurer ma sauvegarde ? * Si jamais j'agissais ainsi, je serais dans un égarement manifeste * Certes, je crois en notre Seigneur, messagers, soyez-en témoins ! »} (Coran 36.22-25)

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ
شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾

{Vous voilà donc revenus à Nous un par un tel que Nous vous avons créés pour la première fois, ayant abandonné derrière vous tout ce que Nous vous avons octroyé. Mais Nous ne voyons plus avec vous les intercesseurs auxquels vous prétendiez être associés ! La rupture entre eux et vous est-elle donc consommée, et vos divinités mensongères se sont-elles donc à jamais évanouies ?} (Coran 6.94)

Il nous informe par ailleurs que les divinités intermédiaires prétendent être associées à la divinité :

أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾
قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾

{Si les impies prennent des intercesseurs en dehors d'Allah, dis-leur : « Qu'en ferez-vous s'ils sont dépourvus de tout pouvoir et de tout entendement ? » * Dis-leur : « l'intercession est du ressort exclusif du Seigneur. N'est-Il pas le Maitre des cieux et de la Terre ? N'est-ce pas vers Lui que se fera votre retour ? »} (Coran 39.43-44)

مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ

{Vous ne saurez trouver en dehors de Lui ni protecteur, ni intercesseur} (Coran 32.4)

وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ ۙ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ

{Sers-toi de ce Livre pour avertir ceux qui redoutent de comparaitre devant leur Seigneur, qu'ils n'auront en dehors de Lui ni protecteur, ni intercesseur.} (Coran 6.51)

مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ

{Qui peut intercéder auprès de Lui sans Son autorisation ?} (Coran 2.255)

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ
يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ
مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾

{« Le Miséricordieux S'est donné des enfants » disent les polythéistes. Gloire à Lui ! Les anges ne sont que Ses serviteurs honorés * qui ne devancent jamais Ses décisions et agissent constamment sur Ses ordres * Allah connait leur passé et leur avenir. Ils n'intercèdent qu'en faveur de ceux qu'il a déjà agréés, et ils tremblent de crainte devant Lui.} (Coran 21.26-28)

۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ ﴿٢٦﴾

{Que d'anges dans les cieux dont l'intercession n'aura aucune valeur à moins qu'Allah ne l'ait autorisée et agréée en faveur de qui Il veut.} (Coran 53.26)

قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ
وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ

{Dis-leur : « appelez ceux que vous prenez pour divinités en dehors d'Allah ! Ils ne possèdent même pas le poids d'un atome ni dans les cieux, ni sur la Terre, à la création desquels ils n'ont jamais été associés, et Allah ne compte pas d'auxiliaires parmi eux » * Nulle intercession auprès d'Allah n'est efficace qu'en faveur de celui à qui Il le permet.} (Coran 34.22-23)

قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ
يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ

{Dis : « invoquez ceux que vous prétendez être des divinités en dehors d'Allah. Ils ne peuvent ni vous guérir du mal, ni vous en préserver » * or, ceux qu'ils invoquent recherchent eux-mêmes à l'envie le moyen de

se rapprocher le plus de leur Seigneur, espérant Sa miséricorde et redoutant Son châtiment.} (Coran 17.56-57)

Certains Anciens disaient que des peuples invoquaient al-'Uzayr (Lazare), d'autres Jésus et d'autres encore les anges. Allah révéla alors ce verset pour expliquer que les anges comme les prophètes tentent de se rapprocher d'Allah en espérant Sa clémence et en craignant Son châtiment. La bonne réalisation du *tawhid* implique de savoir qu'Allah s'est réservé des « droits » qu'aucun créé ne partage avec Lui, tels que l'adoration (*'ibâda*), la confiance absolue (*tawakkul*), la révérence (*khawf*) la crainte (*khashya*), et la piété (*taqwâ*) :

لَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا ﴿٢٢﴾

{Ne prends donc aucune autre divinité à côté d'Allah, sans quoi tu te trouveras honni et abandonné.} (Coran 17.22)

إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ

{Nous te révélons ce Livre en toute vérité. Adore donc Allah et voue-Lui un culte sans partage * N'est-Il pas le Seul Digne d'être exclusivement adoré ?} (Coran 39.2-3)

قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾

{Dis : « J'ai reçu ordre de vouer un culte exclusif à mon Seigneur »} (Coran 39.11)

قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ
أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٦﴾

{Dis-leur : « M'ordonnerez-vous, insensés, d'adorer un autre qu'Allah ? » * Il t'a été révélé, ainsi qu'à ceux qui t'ont précédé : « si jamais tu donnes des associés à Allah, toutes tes œuvres seront réduites à néant et tu seras du nombre des perdants. * Bien au contraire, adore uniquement ton Seigneur et joins-toi à ceux qui Lui sont reconnaissants ».} (Coran 39.64-66)

Et tout prophète proclamait à son peuple :

اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ

> {Adorez Allah car vous n'avez d'autre dieu que Lui} (Coran 7.59/65/73/85)

Le Très-Haut a dit au sujet de la confiance absolue (*tawakkul*) :

وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾

> {C'est à Allah que vous devez vous en remettre, si vous êtes des croyants sincères !} (Coran 5.23)

وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿١٢﴾

> {C'est en Allah qu'ils doivent placer leur confiance} (Coran 14.12)

قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾

> {Dis: « Allah me suffit pour Maitre. C'est à Lui que se confient ceux qui cherchent un véritable appui ! »} (Coran 39.38)

وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ
وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ ﴿٥٩﴾

> {Si seulement ils s'étaient contentés de ce qu'Allah et Son Messager leur donnent en disant : « Allah nous suffit ! Il nous accordera quelque faveur ainsi que Son Prophète. C'est en Allah que nous mettons tous nos espoirs »} (Coran 9.59)

[Dans ce verset] Il a dit au sujet du « Don » (*al-Iytâ*) : {de ce qu'Allah et Son Messager leur donnent} et au sujet de la confiance absolue : {en disant : « Allah nous suffit ! »} et n'a donc pas rajouté {et Son Messager}, car le « Don » désigne la législation religieuse qui comprend les autorisations et les actes licites que le Prophète (ﷺ) a enseignés. Le licite (*halâl*) est ce qu'il a désigné comme tel, l'illicite (*harâm*) également et la religion ce qu'il a légiféré, comme indiqué dans ce verset :

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا

{Prenez ce que le Prophète vous donne et abstenez-vous de ce qu'il vous interdit.} (Coran 59.7)

Alors qu'on ne remet nos espoirs (*hasab*) qu'en « Celui qui suffit » (*al-Kâfi*), car Allah suffit à Son serviteur, comme le Très-Haut l'a exprimé :

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا
وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾

{Ceux à qui on a dit « vos adversaires réunissent leurs forces pour vous attaquer, alors tremblez ! » ont vu leur foi se décupler et se sont écriés : « **Allah Seul nous suffit**, n'est-Il pas le meilleur des protecteurs ? »} (Coran 3.173)

Allah est le seul à « suffire » aux hommes :

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾

{Prophète ! Qu'il te suffise d'avoir avec toi Allah, ainsi que les croyants qui te suivent !} (Coran 8.64)

En d'autres termes, il faut comprendre ce verset comme : « Allah suffit à te protéger, toi et les croyants qui te suivent, Il vous suffit à tous », et non « Allah et les croyants suffisent à te protéger » comme certains le pensent à tort. En effet, Allah seul suffit à protéger Son Prophète (ﷺ). Personne d'autre ne peut, avec Lui, le protéger. Nous trouvons cette tournure de phrase dans ce vers de poésie : « l'épée indienne te suffit, ainsi qu'adh-Dhuhhâk ». Les Arabes disaient : « Un dirham te suffit, ainsi que Zayd » ce qui signifie « un dirham suffit à toi et à Zayd pour vivre »[272].

Allah a dit au sujet de la crainte et la révérence :

وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٥٢﴾

{Ceux qui obéissent à Allah et Son Prophète et qui craignent Allah et le révèrent, seront les victorieux} (Coran 24.52)

---

[272] Ibn Taymiyya reprend ici l'avis de Tabari dans l'exégèse de ce verset, et que l'on retrouve chez beaucoup d'exégètes ultérieurs comme Ibn Kathir.

Ce verset atteste que l'obéissance revient à Allah et au Prophète, tandis que la crainte, la révérence et la piété ne reviennent qu'à Allah seul. Il y a cette même distinction dans les paroles de Noé :

قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢﴾ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾

{Ô mon peuple, je vous apporte un message solennel qui vous invite * à adorer Allah, à Le craindre et à m'obéir} (Coran 71.2-3)

Il a dirigé la piété et l'adoration vers Allah seul et a dirigé l'obéissance vers le Messager, car celui qui obéit au Messager obéit à Allah. Allah a dit aussi :

فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًا

{Ne révérez pas les hommes, mais révérez-Moi et ne vendez pas Mes versets à vil prix} (Coran 5.44)

فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾

{Ne les craignez pas, mais craignez-Moi si vous êtes réellement croyants} (Coran 3.175)

L'ami d'Allah, Abraham, a dit :

وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ
سُلْطَٰنًا فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾

{Comment craindrais-je vos fausses divinités quand vous-mêmes ne craignez pas de donner à Allah des associés sans qu'aucune preuve de leur existence vous ait jamais été révélée ? Lequel donc des deux partis a le plus droit à la sécurité ? Dites-le si vous le savez ! } (Coran 6.81)

ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾

{Ceux qui croient et qui n'entachent point leur foi par quelque injustice, ceux-là sont en sécurité ; ceux-là seuls sont les bien-guidés.} (Coran 6.82)

A propos de ce verset, il a été rapporté dans les deux recueils de *Sahih* ce témoignage d'Ibn Mas'ûd :

لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم و قالوا: "أينا لم يظلم نفسه؟" فقال النبي صلى الله عليه و سلم: "إنما هو الشرك، ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح: "إنّ الشرك لظلم عظيم"

« Lorsque ce verset a été révélé, de nombreux compagnons du Messager (ﷺ) s'affligèrent car ils disaient "qui n'a jamais été injuste ?" Alors le Prophète (ﷺ) leur dit : "[L'injustice dont il est question ici] n'est autre que le polythéisme. N'avez-vous pas entendu la parole du serviteur dévoué : {L'idolâtrie est une incommensurable injustice}" (Coran 31.13) »

Le Très-Haut a dit aussi :

وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾

{C'est Moi que vous devez craindre} (Coran 2.40)

وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾

{C'est Moi que vous devez révérer} (Coran 2.41)

A ce propos, le Prophète (ﷺ) disait dans le sermon du vendredi :

من يطع الله و رسوله فقد رشد و من يعصهما فإنه لا يضر إلاّ نفسه و لن يضر الله شيئا

« Celui qui obéit à Allah et à Son Messager a suivi la bonne voie, et celui qui leur désobéit ne nuit qu'à lui-même, et jamais il ne pourra nuire à Allah. »[273]

Il disait aussi :

لا تقولوا ما شاء الله و شاء محمّد و لكن قولوا "ما شاء الله ثمّ شاء محمّد"

« Ne dites pas : "Voilà la volonté d'Allah et la volonté de Muhammad", mais dites plutôt : "Voilà la volonté d'Allah, puis celle de Muhammad" »[274]

---

[273] Rapporté dans le Sunan d'Abû Dâud, d'après Ibn Mas'ûd. Hadith authentifié par an-Nawawi, mais considéré comme faible (*dha'îf*) par al-Albâni.

Quand il s'agit de l' « obéissance », le nom du Messager et le nom d'Allah sont réunis avec la conjonction de coordination « et ». Mais concernant la « volonté », Il a ordonné qu'ils soient réunis par l'adverbe « puis ». En effet, l'obéissance envers Allah est similaire à l'obéissance envers le Prophète (ﷺ), ce qui n'est pas le cas pour la volonté, car la volonté d'un individu créé n'est pas forcément la réalisation de la volonté d'Allah et la volonté d'Allah n'est pas conditionnée par la volonté des hommes. En effet, ce qu'Allah veut se réalise malgré la réprobation des hommes, et ce que les hommes veulent ne se réalise qu'à la condition qu'Allah le veuille.

Le deuxième principe : la prophétie

Les devoirs qui nous incombent envers le Prophète (ﷺ) se résument à avoir foi en lui, lui obéir, le suivre, l'agréer, l'aimer, se soumettre à son jugement, etc. Allah a dit à ce sujet :

مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ

{Celui qui obéit au Messager, obéit à Allah} (Coran 4.80)

وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾

{C'est Allah et Son messager dont ils auraient cherché l'agrément s'ils étaient de vrais croyants} (Coran 9.62)

قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ
تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ
فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾

{Dis : « si vos pères, vos enfants, vos frères, vos conjoints, vos proches, les biens que vous avez acquis, le commerce dont vous redoutez le déclin, les demeures où vous vous prélassez, vous sont plus chers

---

[274] Rapporté dans le Sunan d'Ibn Mâja, d'après Hudhayfa ibn al-Yamân. Al-Bukhârî rapporte dans *al-adab al-mufrad* un hadith similaire : « Un homme rencontra le Prophète (ﷺ) et ne cessait de répéter : "c'est la volonté d'Allah et la tienne". Alors le Prophète (ﷺ) le reprit : "Tu fais de moi l'égal d'Allah ? Dis plutôt 'c'est la volonté d'Allah l'Unique'" »

qu'Allah, Son Prophète et la lutte pour Sa Cause, alors attendez que vienne s'instaurer l'Ordre du Seigneur, car Allah ne guide pas les gens pervers. »} (Coran 9.24)

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ
حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

{Non, par ton Seigneur, ces gens ne seront de vrais croyants que lorsqu'ils t'auront pris pour juge dans leurs différents et auront accepté tes sentences sans ressentiment, en s'y soumettant entièrement.} (Coran 4.65)

قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ

{Dis : si vous aimez Allah alors suivez-moi et Allah vous aimera et vous absoudra vos péchés.} (Coran 3.31)

Comment concilier Loi et Destin ?

Une fois que ces principes ont été assimilés, il devient obligatoire de croire qu'Allah a initié la création et les commandements, par Son Décret et Sa Législation. Les tendances égarées qui ont abordé la question de la Prédestination se divisent en trois approches : mazdéistes[275] (*majûsiyya*), paganistes (*mushrikiyya*) et satanistes (*iblisiyya*) :

1/ Les mazdéistes démentent la prédestination des événements par Allah, tout en portant foi aux commandements et interdictions. Les plus radicaux d'entre eux vont jusqu'à renier la connaissance religieuse et le Livre révélé, et les plus modérés réfutent la volonté divine dans sa globalité, ainsi que la création divine et la puissance divine : il s'agit des mutazilites et leurs affiliés.

2/ Le deuxième groupe, les paganistes, reconnaissent le destin et la prédestination, mais contestent les commandements et interdictions. Allah a dit à leur sujet :

سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء

{Les païens diront : « Si Allah avait voulu, ni nous ni nos ancêtres n'aurions jamais commis l'idolâtrie, et nous n'aurions rien déclaré interdit. »} (Coran 6.148)

Ceux qui invoquent la Prédestination pour invalider les commandements et interdits religieux entrent dans cette catégorie. Ils sont très nombreux parmi les soufis qui prétendent détenir un savoir gnostique.

3/ Le troisième groupe, les satanistes, reconnaissent les deux choses [Législation et Prédestination], mais affirment qu'il s'agit d'une

---

[275] Ibn Taymiyya utilise ces trois néologismes : mazdéistes, paganistes et satanistes, pour désigner les tendances musulmanes qui empruntent aux mazdéens, aux païens et à Satan leurs argumentaires concernant le Destin. Pour le terme mazdéiste (*majûsî*), il s'inspire d'un hadith du Prophète (ﷺ) qui qualifie les Musulmans qui renient le Destin de « Mazdéens de la Oumma » : « Toute nation a ses mazdéens. Quant aux mazdéens de notre communauté, ce sont ceux qui disent "il n'y a pas de destin" » ; hadith authentique rapporté par Ibn 'Umar.

contradiction du Seigneur –qu'Il soit glorifié et sanctifié. Ils remettent ainsi en cause Sa sagesse et Sa justice. C'est une opinion qui a été exprimée par Iblîs [Satan], qui est leur prédécesseur, dans un dialogue rapporté par les hérésiologues et les Gens du Livre[276].

En résumé, ce sont les déviants qui tiennent de pareils avis, tandis que les bien-guidés croient aux deux [Législation et Prédestination]. Ils croient qu'Allah est Créateur, Souverain et Roi de toute chose, que ce qu'Il veut existe, et ce qu'Il ne veut pas n'existe pas, qu'Il est capable de toute chose, que Sa connaissance embrasse tout, et que toute chose est inscrite dans un Registre explicite. Ce principe implique donc de reconnaitre à Allah le savoir, la puissance, la volonté, l'unicité et la souveraineté, qu'Il est le Créateur, Souverain et Roi de toute chose : voilà tous les fondements de la foi. Parallèlement à cela, ils ne contestent pas qu'Allah a créé des « causes matérielles » (*asbâb*) qui entrainent des causalités (*musabbabât*), tel qu'explicité dans ce verset :

إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ

{Quand les vents sont chargés de lourdes nuées, Nous les dirigeons vers une contrée morte de sécheresse et Nous y déversons l'eau avec laquelle Nous faisons pousser toutes sortes de fruits} (Coran 7.57)

يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ

{[Un Livre] par lequel Allah met sur les sentiers du Salut ceux qui aspirent à Sa sagesse} (Coran 5.16)[277]

---

[276] L'hérésiologue ash-Shahrastânî a rapporté un dialogue entre les anges et Iblîs qui s'est déroulé après le refus de ce dernier de se prosterner devant Adam. Ce dialogue a été emprunté à des textes juifs et chrétiens. Cependant, dans *Majmû' al-fatâwa*, Ibn Taymiyya conteste la validité de ces textes qui sont uniquement rapportés par des textes non-musulmans. C'est ce qui explique qu'il ne les cite pas directement dans ce livre, mais se contente d'y faire allusion pour appuyer son argumentaire.

[277] Ces versets du Coran cités par l'auteur viennent illustrer le fait qu'Allah utilise des causes matérielles pour réaliser Ses décrets, et n'intervient pas toujours « directement » dans la création. Ainsi pour rendre une terre verdoyante et ses habitants riches, Allah utilise une « cause » qui est la pluie, elle-même produite par une cause supérieure qui est le nuage, lui-

يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا

{Par de telles paraboles, Allah égare bon nombre de mortels, et en dirige autant vers leur salut éternel} (Coran 2.26)

Il nous a ainsi informés qu'Il crée les causes matérielles. Celui qui affirme qu'Allah agit « avec » ces causes, et non « par » ces causes[278], est en opposition avec les informations révélées dans le Coran et renie les forces et les phénomènes physiques ce qui revient à contester les forces vitales qu'Allah a placées dans chaque être vivant. C'est cette force qui permet aux animaux et aux humains d'agir et de pouvoir[279]. Inversement, celui qui prétend que ces causes sont une création de l'humain (*mabda'a*)[280]

---

même produit par la condensation de l'eau dans l'atmosphère, et ainsi de suite. Le deuxième verset prouve que pour diriger certains humains vers la vérité et d'autres vers l'égarement, Allah utilise là encore des « causes » dans le sens de « moyens ». Cette cause ici est précisément la « révélation ». Comme le Coran est un texte dont la compréhension profonde est conditionnée à la foi {Lorsque tu récites le Coran, Nous établissons entre toi et ceux qui n'ont pas foi à l'Au-delà un voile opaque * Et Nous plaçons des scellés sur leurs cœurs pour qu'ils ne puissent comprendre et Nous les frappons de surdité} (Coran 17.45-46) : de ce fait, le Coran raffermit la foi de ceux qui ont déjà foi car ils parviennent à comprendre les enseignements subtils du Texte et en constatent la pertinence et la véracité, mais il raffermit aussi l'incrédulité des mécréants qui, ne pouvant accéder à la subtilité du texte, sont convaincus au contraire que le Coran est médiocre et naïf.

[278] Allusion à la doctrine de l'atomisme des acharites qui affirment qu'à chaque instant, Allah créé une cause matérielle pour faire appliquer le Destin. En d'autres termes, les événements phénoménaux ne seraient qu'une série de « miracles » dans le sens d'interventions divines directes. Ibn Taymiyya affirme quant à lui qu'Allah n'agit pas « avec » ces causes matérielles, mais « par » ces causes ; c'est-à-dire qu'une série de causes complexes produit la réalité prédéterminée.

[279] Il conteste ici le déterminisme absolu qu'on retrouve par exemple dans certaines tendances soufies qui considèrent que le sentiment d'action individuelle est une pure illusion et que le moindre geste que l'individu humain pense initier, est en fait l'action directe d'Allah. Le chemin initiatique permet de « lever ce talisman » en s'affranchissant de l'illusion de la liberté individuelle. Ibn Taymiyya affirme quant à lui qu'Allah a bien placé dans les individus une force et une vitalité, ainsi qu'une volonté. Nous sommes donc maitres de nos actes, bien que soumis à d'innombrables et complexes causalités et que la volonté divine oriente nécessairement les événements.

[280] Il fait allusion à l'avis des qadarites qui rejettent la Prédestination en disant que l'homme est parfaitement libre et maitre de ses actes. L'action humaine serait alors crée, initiée entièrement par l'homme lui-même.

associe d'autres divinités à Allah car il attribue l'action divine à autre que Lui. Car en réalité, il n'est nulle cause matérielle qui n'ait besoin de causes supérieures pour provoquer une causalité, de même qu'un obstacle matériel est nécessaire pour empêcher l'occurrence d'un événement qu'Allah n'a pas destiné. Il n'y a rien dans l'existence qui soit autonome dans la production des choses hormis Allah Seul. Le Très Haut a dit :

وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾

> {De toute chose, Nous avons créé une dualité. Peut-être serez-vous amenés à y réfléchir} (Coran 51.49)

En d'autres termes, sachez que Celui qui a créé les dualités est Unique. D'ailleurs, ceux qui prétendent « qu'Allah ne peut produire que l'unité, car de l'unité ne pourrait émaner que l'unité », sont des ignorants. Il n'existe pas dans notre monde d'être unique qui aurait produit quoi que ce soit, unité ou dualité, si ce n'est Allah qui créa toutes les dualités dans les végétaux, les êtres vivants et d'autres choses qu'on ne connait même pas. Par exemple, Allah a fait du feu une source de chaleur : or, la combustion ne peut se produire que par l'intermédiaire du feu et d'un élément susceptible d'être brulé. Ainsi, le feu est sans effet sur la salamandre[281], le saphir, et d'autres éléments qui ne peuvent pas brûler[282]. De plus, un corps peut être protégé par des éléments qui empêchent la combustion. Les rayons du soleil doivent rencontrer un corps réceptif à ces rayons : si un obstacle, tels que les nuages ou le toit d'une bâtisse, s'interpose entre les rayons et ce corps, le réchauffement n'aura pas lieu comme cela a été explicité ailleurs.

En résumé, la foi en la Prédestination est nécessaire car elle est constitutive du *tawhîd*. Ibn 'Abbâs disait qu'elle est « l'ossature du *tawhîd* » ; celui qui proclame l'unicité divine et qui a foi au destin a parachevé le *tawhîd*. Mais

---

[281] Des textes scientifiques de l'époque d'Ibn Taymiyya mentionnaient l'existence d'une race de salamandre en Inde qui était insensible au feu. Cet animal était sans doute à l'origine du mythe des dragons.

[282] Pour illustrer la loi de la dualité, on pourrait aussi dire que le feu est le fruit d'une dualité entre un carburant et un comburant.

celui qui proclame l'unicité divine et dément le destin, son *tawhid* est entaché de ce démenti. Il est nécessaire également d'avoir foi en la Législation (*shar'*), c'est-à-dire avoir foi en la validité des commandements religieux et des interdictions, ainsi qu'aux promesses [du Paradis] et aux menaces [de l'Enfer], comme Allah l'a révélé par Ses messagers et Ses Livres. L'Homme a besoin d'un code de conduite dans sa vie quotidienne, car certains gestes lui apportent nécessairement des bienfaits, et d'autres préviennent nécessairement des nuisances. La législation a précisément pour fonction de distinguer entre les actes profitables et les actes néfastes ; il s'agit de la justice divine dans la Création et Sa lumière entre les hommes. Il est donc impossible pour les fils d'Adam de vivre sans Législation leur permettant de distinguer entre ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils doivent éviter. La Législation ne se limite pas à la justice entre les hommes dans leurs relations, car même un individu isolé doit savoir ce qu'il doit faire et ce qu'il doit délaisser. L'homme en effet est « ambitieux et cultivateur », comme le Prophète (ﷺ) l'a dit dans ce hadith : « Les noms les plus conformes [à la nature humaine] sont "cultivateur" (*hârith*) et "ambitieux" (*hammâm*) »[283], ce qui est équivalent à l'expression « agissant par l'ambition ». C'est l'ambition qui pousse l'homme à agir. Il lui est de ce fait indispensable de savoir si l'objet de son ambition est bon ou mauvais, s'il lui est profitable ou néfaste. Certaines personnes sont capables de discerner cela par leur saine intuition (*fitra*), au même titre qu'on sait tous naturellement que boire et manger est profitable, de la même manière que d'autres accèdent à des connaissances nécessaires par leur seule intuition. D'autres parviennent à ce discernement grâce à un raisonnement logique produit par leur raison. D'autres enfin ne peuvent atteindre ce discernement que par la connaissance des prophètes, de leurs messages et leur orientation.

---

[283] Rapporté par al-Bukhâri dans *al-adab al-mufrad*, et Abû Dâud dans son Sunan, d'après Abû Wahb al-Jashmi : « *Donnez à vos enfants les noms des prophètes, les noms les plus aimés d'Allah sont Abdullah et Abdul-Rahmân, et les plus véridiques sont Hammâm (ambitieux) et Hârith (cultivateur)* ». Ils sont les plus véridiques, dans le sens des plus conformes à la nature humaine, car les humains sont mus par l'ambition et qu'ils cultivent leurs actes, dans le sens où ils récoltent systématiquement les conséquences de leurs actes, en bien ou en mal, dans cette vie ou dans l'Au-delà.

C'est là que des hommes ont divergé sur la question des actes : est-ce que les bonnes actions peuvent être distinguées des mauvaises actions uniquement par la raison ? Nous avons déjà traité ce sujet dans d'autres écrits, en dénonçant les faux-semblants qui peuvent apparaitre à ce sujet. Ils sont tous d'accord pour affirmer que la raison permet de distinguer un acte qui convient à l'agissant d'un acte qui provoque sa répulsion, car une action engendre soit satisfaction et plaisir à l'agissant, ou au contraire désagrément et ennui. On peut déduire cela parfois grâce à la raison et parfois grâce à la Législation, et parfois grâce aux deux. Cependant, la connaissance détaillée de tout cela, ainsi que la connaissance de la conséquence finale des actes, c'est-à-dire si ces actes conduiront l'individu au salut ou à la damnation dans l'Au-delà, ne peut être connu que grâce à la Législation divine. En effet, les détails que les Messagers nous ont apportés au sujet du Jour dernier et au sujet des commandements religieux, les hommes ne peuvent pas les déduire par leur seule raison. C'est le cas également pour les noms et attributs d'Allah que les Messagers ont divulgués en détail, les hommes ne peuvent pas les déduire par leur seule raison, bien qu'ils puissent parfois en connaitre vaguement certains aspects par leur raison[284]. Ces informations détaillées révélées par le Livre et par lesquelles s'acquiert la foi, sont exposées dans ces paroles du Très-Haut :

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَـٰهُ نُورًا
نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ

{C'est ainsi que Nous t'avons révélé un esprit [le Coran] par un effet de Notre ordre, alors qu'auparavant tu ne connaissais ni l'Ecriture ni la foi. Nous en avons fait une lumière par laquelle Nous guidons qui Nous voulons parmi Nos serviteurs} (Coran 42.52)

---

[284] Dans ce passage, Ibn Taymiyya énonce clairement un principe qui va à l'encontre de toutes les tendances rationalistes, qui consiste à dire que les sujets relatifs au Mystère (*ghayb*), à l'Au-delà, ne peuvent être traités et compris par la seule Raison, mais par la Révélation. Il remet encore une fois en cause la « métaphysique », l'idée que les théologiens puissent déduire par la raison la réalité qui supplante le monde physique et matériel. La raison ne pouvant agir que par l'intermédiaire du savoir empirique, donc de l'expérience sensible.

قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴿٥٠﴾

{Dis : « si je suis dans l'erreur, j'en supporterai seul les conséquences, et si je suis dans la bonne voie, c'est aux révélations de mon Seigneur que je le dois, car Il est Oyant et Tout-proche »} (Coran 34.50)

قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ

{Dis-leur : « je ne fais que vous avertir par ce qui m'est révélé »} (Coran 21.45)

Cependant, une certaine faction considère que les bonnes et les mauvaises actions n'ont pas le même sens [que dans la Révélation], et qu'elles peuvent donc être déduites par la Raison seule. Face à eux, une autre faction considère que ce que la Législation révélée (*shar'*) définit comme bon et mauvais n'entre pas dans cette définition. Ces deux factions qui reconnaissent le bon et le mauvais soit par la Raison soit par la Révélation, tout en réfutant la typologie [que nous avons vue][285], sont dans l'erreur. Par ailleurs, ces deux factions contestent qu'on puisse attribuer à Allah les notions d'amour, d'agrément, de courroux, de joie, etc. rapportées dans les textes divins et attestées par des phénomènes rationnels. Bien que d'accord sur le fait qu'Allah ne peut pas faire le mal, ils divergent pour savoir si cela est impossible du fait de Son essence (c'est-à-dire qu'Il serait intrinsèquement incapable de faire le mal), ou du fait que le Très-Haut soit exempté de cela du fait de la simple réprobation rationnelle qu'ils ont déduite. Ils ont deux avis là dessus, et ces deux avis sont dans l'erreur à l'image des deux faux avis cités pour le sujet précédent :

Les uns ne font pas de distinction au sujet de Sa création et de Son ordre entre la bonne voie et l'égarement, entre l'obéissance et la rébellion, entre les bien-guidés et les iniques, entre les habitants du Paradis et ceux de

---

[285] L'auteur fait allusion à la typologie vue précédemment : « *On peut déduire cela parfois grâce à la Raison et parfois grâce à la Législation, et parfois grâce aux deux.* ».
-Bon et mauvais déduit par la raison
-Bon et mauvais déduit par la révélation
-Bon et mauvais déduit grâce au deux

l'Enfer, entre la miséricorde et le châtiment. Ils ne considèrent pas [Allah] comme louable (*mahmûd*) du fait de la Justice qu'Il a établie, ni pour l'injustice dont Il s'est prémuni, ni pour les bienfaits et la grâce, ou pour les punitions et les châtiments qu'Il épargne [à certains]. Les autres réfutent à Allah [la capacité de faire le mal], selon la définition que leur raisonnement logique donne à la notion de mal, mais qui ne correspond à aucune réalité. De ce fait, ils placent Allah à égalité avec sa création dans le bien et le mal. Ils Le comparent abusivement aux hommes dans ce qui est interdit et commandé par la Loi religieuse[286].

Ceux qui se concentrent uniquement sur le Destin, en magnifiant l'« extinction » (*al-fanâ*) au sein du *tawhîd* régalien, et en s'arrêtant à la réalité matérielle, ne font donc aucune distinction entre le savoir et l'ignorance, entre la vérité et le mensonge, la piété et l'iniquité, la justice et l'injustice, l'obéissance et la rébellion, le droit chemin et l'égarement, la sagesse et le fourvoiement, les amis d'Allah et ses ennemis, les habitants du Paradis et ceux de l'Enfer[287], contestant ainsi les fondements dogmatiques du Livre d'Allah, de Sa religion et de Sa Loi. Ils contestent également les sens, l'expérience, la raison et les procédés logiques, car on doit faire l'expérience du plaisir et de la douleur pour distinguer ce qui est buvable et comestible, de ce qui ne l'est pas par exemple, ou ce qui est brûlant ou glacé de ce qui ne l'est pas. Ce type de distinction entre ce qui est profitable et ce qui est néfaste est l'essence même de la Législation religieuse.

---

[286] L'exemple de l'orgueil qui est un péché gravissime pour les humains, sans doute le pire, et qui est un des attributs d'Allah : l'orgueilleux (*al-Mutakabbir*). Car ce qui est blâmable chez les hommes peut être une qualité divine. L'orgueil est un défaut chez un individu créé car il ne correspond pas à la réalité de cet être fragile, fondamentalement impuissant et dépendant du Créateur, alors que l'orgueil de Dieu est la conscience légitime de la réalité de Sa supériorité absolue.

[287] Ibn Taymiyya parle ici des tendances « jabarites », qui au nom du Destin, rejettent tout libre-arbitre et responsabilité individuelle en affirmant qu'Allah a décrété les actions de chacun et contraint (*ajbara*) les individus à agir de telle ou telle manière. Dans ce cas, il n'y a plus de mérite à faire le bien, ni de condamnation à faire le mal et la distinction entre les Béats et les Damnés disparait.

L'extase soufie peut-elle abroger la Législation religieuse ?

Celui qui prétend que l'humain peut parvenir à un degré [de foi] où la distinction entre les deux choses s'efface définitivement, invente des inepties et conteste ce qui est attesté par les sens. Bien que dans certaines situations, l'individu peut subir un état, comme l'évanouissement ou l'ivresse, qui inhibent en partie sa conscience, la disparition totale de la conscience tant qu'il est vivant est impossible. Même pendant le sommeil cette conscience de soi ne disparait pas complètement, car on voit en rêve des choses qui nous sont agréables et d'autres qui créent du désagrément. Les états décrits [par les soufis] de transe, d'extinction, d'extase et autres n'impliquent qu'une absence partielle de conscience. Bien que la personne soit limitée par l'affaiblissement de ses sens, cet état ne peut arriver au point d'effacer totalement le discernement. Celui qui affirme que le discernement est totalement absent pendant ces états et qui magnifie ces états [extatiques] commet une erreur à la fois d'un point de vue physique et religieux, au sujet du destin et au sujet de la législation. Il se trompe sur la création et l'ordre d'Allah, dans la mesure où il pense que le premier existe et pas le second, et parce qu'il pense qu'il est méritant alors qu'il ne peut y avoir de mérite sans discernement, raison et connaissance. J'entends parfois certains de ces maitres (*shuyûkh*) dire : « je veux ne plus vouloir » ou « l'initié n'a plus de responsabilité »[288], ou encore « il est comme le mort entre les mains du laveur mortuaire », et autres. Selon cette vision, le mérite provient uniquement de l'abandon de toute volonté qui ne lui a pas été demandé d'avoir, de se départir d'une responsabilité qui ne lui a pas été réclamée d'avoir, tel un mort à qui plus rien n'est ordonné, délaissant même la prévention de péchés qu'il ne lui a pas été ordonné de prévenir.

---

[288] Ce sont des thèses exprimées par certains soufis comme Ibn 'Ajiba dans l'unité de l'existence (*wahda al-wujûd*). Ce dernier affirme qu'en réalité Allah est le seul agissant dans le monde et que la sensation que les individus ont de décider et d'agir n'est qu'une illusion. Arrivé à un certain degré spirituel et d'unité, l'initié prend conscience qu'il n'agit pas et qu'en réalité Allah n'agit à travers lui qu'à la faveur du *Qadar* (destinée). Dès lors il n'est plus responsable de ses actes et échappe à la Législation religieuse, car même ses actes répréhensibles (*harâm*) ne sont plus de son ressort. D'après Ibn 'Ajiba, la minorité parvenue à ce degré de conscience ne sera pas soumise au Jugement dernier, car ces hommes ne seront responsables d'aucun acte.

Celui qui prétend ainsi que la volonté s'est effacée en totalité, et que l'individu [parvenu à cet état extatique] ne ressent ni plaisir, ni douleur, ne discerne plus entre le profitable et le néfaste, celui-là contredit ce qui est avéré par l'expérience et la raison. Et celui qui vante cela s'oppose à ce qui est connu de la Religion et de la Raison.

L' « extinction de l'être » (*al-fanâ*) peut avoir trois significations :

1° Tout d'abord l'extinction islamique et légitime que les messagers et les Livres saints ont enseignée, consiste à se départir en totalité de ce qu'Allah n'a pas ordonné, pour accomplir ce qu'Il a ordonné. Il s'agit donc d'éteindre l'adoration vouée à autre que Lui par l'adoration rendue exclusivement à Allah, d'éteindre l'obéissance à autre que Lui par l'obéissance à Allah et Son messager, d'éteindre la confiance remise à autre que Lui dans une confiance entière en Allah, mais aussi d'éteindre l'amour dirigé vers autre que Lui par l'amour pour Lui et Son Messager, d'éteindre la peur d'autre que Lui par la peur de Lui exclusivement, de manière à ce que le dévot cesse de suivre ses passions loin de la guidance divine et qu'Allah et Son Prophète (ﷺ) lui soient plus chers que toute autre chose, comme l'a dit le Très-Haut dans ce verset :

قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ
تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ
فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾

{Dis : « si vos pères, vos enfants, vos frères, vos conjoints, vos proches, les biens que vous avez acquis, le commerce dont vous redoutez le déclin, les demeures où vous vous prélassez, vous sont plus chers qu'Allah, Son Prophète et la lutte pour Sa Cause, alors attendez que vienne s'instaurer l'Ordre du Seigneur, car Allah ne guide pas les gens pervers. »} (Coran 9.24)

Voilà tout ce qu'Allah et Son Prophète (ﷺ) ont ordonné.

2° Le deuxième type d'extinction de l'être est celui que certains soufis revendiquent et qui consiste à tout effacer du regard à l'exception d'Allah. L'adoration disparait par Celui qu'il adore, le rappel (*dhikr*) disparait par

Celui dont il se rappelle (*madhkûr*), la connaissance s'estompe par Celui qu'il parvient à connaitre. En résumé, il perd le sens de lui-même et de tout ce qui existe en dehors d'Allah. En réalité, il s'agit d'un état négatif qui frappe certains aspirants soufis (*sâlikûn*), et ne constitue en rien une étape nécessaire dans la voie qui mène à Allah. D'ailleurs le Prophète (ﷺ) et les croyants des premières générations n'ont pas été sujets à cet état. En réalité, celui qui affirme qu'il s'agit du summum de la voie initiatique est un égaré notoire. De même celui qui prétend qu'il s'agit d'une étape nécessaire dans la voie qui mène à Allah, est dans l'erreur, car cet état est un symptôme qui ne frappe qu'une petite portion des hommes, et n'est donc pas une étape nécessaire à tous les aspirants.

3° La troisième définition de l'extinction de l'être consiste à voir les altérités disparaitre, dans le sens où il prend conscience que l'existence du Créant et du créé ne font qu'un, qu'en vérité il n'y a qu'une seule existence. C'est l'avis des athées et des panthéistes qui représentent la catégorie la plus égarée des humains.

Concernant maintenant leur opposition à la raison et aux procédés logiques, en réalité aucun de ceux-là ne peut assumer les applications de cette thèse. S'il prétend contempler le Destin sans faire la distinction entre les commandements et les interdits, on doit faire l'expérience de le frapper ou l'affamer jusqu'à lui faire subir de grands désagréments et douleurs. S'il blâme l'auteur de ces méfaits, alors il se contredit et contredit sa doctrine car on pourra lui rétorquer : « celui qui t'a fait subir cela, ne l'a fait que par prédestination et déterminisme ». C'est Allah en réalité qui a créé son destin et Sa volonté qui s'applique à vous deux et vous englobe tous les deux. Si la Prédestination peut être invoquée à ta décharge, elle doit être invoquée également à sa décharge[289], ou bien elle est à votre charge à tous deux. Un simple raisonnement logique permet de démontrer l'erreur de ceux qui au nom de la Prédestination, se détournent des commandements et interdits religieux. En réalité, il a été ordonné au croyant d'appliquer les

---

[289] C'est-à-dire que les personnes qui invoquent la Prédestination pour justifier leur non-application des commandements et interdits religieux, devraient aussi tout logiquement dénier toute culpabilité à ceux qui commettent des méfaits à leur encontre.

commandements, de délaisser les interdits et de supporter les aléas du Destin, comme l'a dit Allah :

وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا

[Si vous êtes patients et que vous craignez Allah, leurs manœuvres ne vous causeront aucun tort] (Coran 3.120)

Ainsi qu'au sujet de Joseph :

إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٠﴾

[Quiconque craint Allah et se montre patient en reçoit la récompense, car Allah ne frustre jamais les hommes de bien de leur récompense] (Coran 12.90)

La piété consiste à appliquer ce qu'Allah a ordonné et à délaisser ce qu'Allah a interdit. C'est pour cela qu'Il a dit :

فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴿٥٥﴾

[Sois patient ! La promesse d'Allah s'accomplira sans conteste. Implore donc la rémission de tes péchés et célèbre les louanges de ton Seigneur, matin et soir] (Coran 40.55)

Il a associé ici le repentir avec la patience, car les croyants doivent se repentir à tout moment. Le Prophète (ﷺ) a dit dans le hadith authentique :

يأيها الناس توبوا إلى ربكم. فوالذي نفسي بيده إني لأستغفر الله و أتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة

« Ô hommes ! Repentez-vous à votre Seigneur, je jure par Celui qui détient mon âme entre Ses mains que je demande rémission à Allah et que je me repens à Lui de mes péchés chaque jour plus de soixante-dix fois. »[290]

إنه ليُغان على قلبي، و إني لأستغفر الله و أتوب إليه في اليوم مائة مرة

---

[290] Rapporté dans le Sahih Muslim, selon Abî Burda.

« Dès que l'insouciance envahit mon cœur, je me ressaisis et je demande pardon à Allah tout en me repentant cent fois par jour. »[291]

Il disait aussi cette invocation :

اللهم اغفر لي خطيئتي و جهلي و إسرافي في أمري و ما أنت أعلم به مني. اللهم اغفري لي خطئي و عمدي و هزلي و جدي و كل ذلك عندي. اللهم اغفر لي ما قدمت و ما أخرت و ما أسررت و ما أعلنت و ما أنت أعلم به مني. أنت المقدم و أنت المؤخر لا إله إلاّ أنت

« Seigneur, pardonne mes fautes, mon ignorance et mes excès, ainsi que tout ce que Tu sais mieux que moi. Seigneur pardonne mes fautes intentionnelles ou non, dans les moments de légèreté et les moments de gravité, car je suis responsable de tout cela. Seigneur pardonne moi ce que j'ai déjà fait et ce que je ferai, ce que je tais et ce que je déclare, et tout ce que Tu sais mieux que moi. Tu es Celui qui avance et Celui qui retarde, nul autre dieu que Toi. »[292]

Il a été mentionné qu'Adam, père de l'Humanité, demanda pardon à son Seigneur et se repentit à Lui. C'est alors qu'Allah accepta son repentir, lui pardonna et le guida. Il a été rapporté également qu'Iblis, père des Djinns, s'obstina dans son égarement en invoquant la Prédestination[293]. C'est alors qu'Allah le maudit et le bannit. Par conséquence, celui qui se repent et regrette après avoir commis un péché suit le modèle de son père [Adam], et n'est donc point des injustes, comme l'a dit le Très-Haut :

وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٣﴾

[L'Homme, par comble d'ignorance et d'iniquité, a accepté la Responsabilité * Et il en fut ainsi afin qu'Allah châtie les hypocrites et les idolâtres parmi les hommes et les femmes, et afin aussi qu'Il agrée le repentir des croyants et des croyantes. Allah est Plein d'indulgence et de compassion.] (Coran 33.72-73)

---

[291] Rapporté dans le Sahîh Muslim, selon al-Aghar al-Mâzni.
[292] Selon al-Bukhâri, d'après Abû Mûsâ al-Ash'âri.
[293] Iblis prétendait qu'il n'était pas responsable et donc blâmable pour sa désobéissance envers Allah, car cela avait été décrété auparavant par le Destin.

De ce fait, Allah a associé le *tawhid* avec la « demande de rémission » dans de nombreux versets :

فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ

{Sache qu'il n'y a d'autre divinité qu'Allah. Implore donc le pardon de tes péchés et de ceux des croyants et des croyantes.} (Coran 47.19)

فَٱسۡتَقِيمُوٓاْ إِلَيۡهِ وَٱسۡتَغۡفِرُوهُۗ

{Servez [Allah] avec droiture et implorez Son pardon} (Coran 41.6)

الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ إِنَّنِي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ ﴿٢﴾
وَأَنِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُمَتِّعۡكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى

{Alif. Lâm. Râ. C'est un Livre aux versets solidement établis, suffisamment détaillés, émanant d'un Sage parfaitement informé * qui vous prescrit de n'adorer qu'Allah ! Je suis chargé par Lui de vous avertir et de vous annoncer la bonne nouvelle * Implorez donc le pardon de votre Seigneur ! Revenez repentants à Lui ! Il vous assurera une vie heureuse ici-bas jusqu'au terme fixé} (Coran 11.1-3)

Ainsi que dans le hadith rapporté par Ibn Abî 'Âsim et d'autres :

يقول الشيطان أهلكت الناس بالذنوب و أهلكوني بلا إله إلا الله و الاستغفار فلما رأيت ذلك بثثت فيهم الأهواء، فهم يذنبون و لا يتوبون لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا

Satan dit : « j'ai fait périr les hommes par les péchés, et ils me font périr en disant "Nul dieu autre qu'Allah" et en demandant pardon pour leurs péchés. Quand je les vois dire cela, je leur inspire des passions, de manière à ce qu'ils commettent des péchés sans se repentir et dès lors {ils pensent agir noblement}. »[294]

Allah a dit au sujet de l'homme à la baleine [Jonas] qu'il invoqua dans l'obscurité :


أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾

[294] Hadith rapporté dans « Sunna » d'Ibn Abi 'Âsim, selon Abû Bakr as-Siddiq.

{Il n'est point d'autre dieu que Toi ! Que Ton Nom soit exalté ! J'ai été vraiment du nombre des injustes !} (Coran 21.87)

فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ ۚ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾

{Nous l'avons exaucé et délivré de ses angoisses. Et c'est ainsi que Nous sauvons les croyants.} (Coran 21.88)

Et le Prophète (ﷺ) a dit :

دعوة أخي ذي نون ما دعا بها مكروب إلا فرج الله بها كربه

« Toute personne éprouvée qui récite l'invocation que mon frère Dhû-an-Nûn [l'homme à la baleine] a faite verra son épreuve disparaitre. »[295]

En résumé de tout cela, la Législation se fonde nécessairement sur deux principes et la Prédestination se fonde également sur deux principes fondamentaux. Concernant la Législation, il s'agit de l'effort continu (*ijtihâd*) pour se conformer [aux commandements religieux] par la Connaissance et l'Action. La personne ne cesse de faire l'effort d'apprendre ce qu'Allah a commandé, et de le mettre en pratique. Puis, il demande pardon et se repent de ses négligences dans l'application des commandements et de ses infractions vis-à-vis des limites religieuses. C'est pour cela qu'il a été recommandé de conclure toute action par une demande de pardon. Le Prophète (ﷺ) demandait pardon à Allah trois fois après avoir terminé sa prière[296]. Allah a dit à ce sujet :

وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ ﴿١٧﴾

{Ceux qui implorent le pardon de leur Seigneur aux aurores} (Coran 3.17)

Les compagnons veillaient la nuit en prière et concluaient [aux aurores] par la demande de pardon. La dernière sourate qui a été révélée était :

---

[295] Rapporté par Tirmidhi dans son Sunan, Ahmad dans son Musnad, d'après Sa'd ibn Abi Waqqâs. Authentifié par al-Hâkim et confirmé par adh-Dhahabi.
[296] Rapporté dans le Sahih Muslim, par Thawbân.

إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ﴿١﴾ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ﴿٢﴾
فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ﴿٣﴾

{Lorsque viendra la victoire d'Allah et le Triomphe * Que tu verras les hommes embrasser en masse Sa religion * Célèbre alors les louanges de ton Seigneur et implore Son pardon, car Il est toute mansuétude et toute compassion.} (Coran 110)

Dans un hadith authentique, il est rapporté que le Prophète (ﷺ) répétait pendant les inclinaisons et les prosternations :

سبحانك اللهم ربنا و بحمدك اللهم اغفر لي

« Gloire à Toi Seigneur-Dieu, notre Seigneur. Par Ta louange, Seigneur, pardonne-moi »

Il mettait ainsi en application les commandements du Coran.

Ensuite, concernant la Prédestination, la personne doit implorer l'aide d'Allah pour mettre les commandements en application, placer en Lui toute sa confiance, L'invoquer et Lui demander Sa protection. Il est donc dépendant d'Allah dans la pratique du Bien et le délaissement du Mal. Il doit aussi supporter les événements du Destin en sachant que les épreuves qui l'affectent ne sont pas le fruit de ses erreurs, et que ses erreurs ne sont pas à l'origine des épreuves. Quand les hommes lui nuisent, il doit savoir que cela avait été prédestiné. A ce propos, il est possible de mentionner le dialogue entre Adam et Moïse, lorsque ce dernier dit : « Ô Adam, tu es le père de l'Humanité. Allah t'a créé de Ses mains et a insufflé en toi de Son âme. Il a fait prosterner les anges devant toi. Pourquoi nous avoir fait sortir et toi-même du Paradis ? ». Adam lui répondit : « Toi Moïse, tu es celui qu'Allah a honoré en te parlant sans intermédiaire. Il était déjà écrit avant même que je ne sois créé {Adam a désobéi à son Seigneur et s'est fourvoyé} (Coran 20.121) »[297]. C'est ainsi qu'Adam prit le dessus dans ce dialogue et en réalité Moïse n'a pas blâmé Adam en raison de son péché car il s'était déjà repenti pour cela. Or, celui qui se repent n'a plus de

[297] Rapporté dans Sahih al-Bukhâri, selon Abû Hurayra.

péché. Il l'a simplement blâmé en raison de la calamité [la sortie du Paradis] qui les a frappés en conséquence. Il leur est donc imposé d'invoquer le Destin pour les calamités et d'implorer le pardon pour les péchés, comme Allah l'a dit ici :

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ

{Patiente car la promesse d'Allah est véridique et implore le pardon pour tes péchés} (Coran 40.55)

Celui qui veille à concilier Législation et Prédestination, comme cela a été mentionné, est dévoué envers Allah, obéissant, implorant Son secours et remettant sa confiance en Lui. Il appartient {à ceux qu'Allah a comblé de Sa grâce d'entre les prophètes, les véridiques, les martyrs et les saints}. Allah a d'ailleurs associé ces deux principes en de nombreux passages :

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾

{C'est Toi que nous adorons et c'est Toi dont nous implorons l'aide} (Coran 1.5)

فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ

{Adore-Le donc et place en Lui ta confiance} (Coran 11.123)

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾

{C'est en Lui que je place ma confiance et c'est à Lui que je reviens repentant} (Coran 42.10)

وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴿٣﴾

{Celui qui craint Allah, Celui-ci lui montrera toujours une issue * et Il lui accordera Ses dons par des voies insoupçonnées. Allah suffira à quiconque s'en remet à Lui, ce qu'Il a planifié s'accomplira toujours car Il a assigné à toute chose une destinée} (Coran 65.2-3)

L'adoration et la demande d'aide sont ainsi dirigées vers Allah. Le Prophète (ﷺ) disait au moment des sacrifices : « Seigneur-Dieu, ce sacrifice vient de Toi et T'est destiné. »[298]. Ce qui n'a pas été initié par Allah n'existe pas, car toute force et toute puissance proviennent de Lui. Et ce qui n'est pas destiné à Allah n'est pas profitable et ne dure pas. Pour cela, l'adoration d'Allah se fonde sur deux principes. Le premier c'est la dévotion totale envers Lui et le second c'est la conformité de l'acte avec les enseignements de Ses messagers. C'est à ce propos qu''Umar ibn al-Khattâb disait dans ses invocations :

اللهم اجعل عملي كله صالحا واجعله لوجهك خالصا و لا تجعل لأحد فيه شيئا

> « Seigneur-Dieu fais que mes actions soient toutes pieuses, et qu'elles soient vouées à Toi en exclusivité et à personne d'autre. »

Al-Fudhayl ibn 'Ayâdh disait au sujet de ce verset :

لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

> [Pour vous éprouver et connaitre ceux d'entre vous qui agissent au mieux] (Coran 67.2)

L'expression « ceux qui agissent au mieux » désigne les actions à la fois les plus sincères et les plus correctes[299]. On lui répondit : « Ô Abû 'Ali que

---

[298] On pourrait aussi traduire par : « Tu en es l'Initiateur et le Destinataire » ; hadith rapporté par Abu Dawûd, selon Jâbir Ibn Abdillah.

[299] Ce passage permet de faire écho à l'introduction du livre où Ibn Taymiyya précisait que le performatif ne mettait pas en jeu le vrai et le faux, mais l'intention : *« le sujet de la Législation et de la Prédestination appartient au domaine de l'intention et de la volonté, qui oscille entre volonté et amour, réprobation et rejet, de manière affirmative ou négative »*. La valeur d'une action est donc déterminée par l'intention et le degré de sincérité, contrairement au sujet des noms et attributs divins qui oscille entre le vrai et le faux : certains ont foi en ces noms et les autres affirment qu'ils sont faux. J.L Austin insiste sur les intentions qu'il considère comme l'une des trois conditions qui permettent de valider un performatif : *« Voici des exemples, où les sentiments requis font défaut : "Je vous félicite", paroles prononcées alors que je ne me réjouis nullement, alors que je suis peut-être même agacé. "Je vous exprime mes condoléances", alors que je n'éprouve aucune sympathie" […] Voici maintenant des exemples où les pensées requises font défaut : "je vous conseille de…" alors que je ne pense pas qu'il s'agisse pour vous de la meilleure voie à suivre. "Je le juge innocent – je l'acquitte", alors que je le crois, en fait, coupable.»* (Austin. *Quand dire, c'est faire.* p69-70).

signifie "les plus sincères et les plus correctes" ? ». Il dit : « Si l'action est sincère mais pas correcte, elle n'est pas acceptée, et si elle est correcte mais pas sincère elle n'est pas acceptée non plus. Elle doit être à la fois sincère et correcte. L'action sincère est entièrement vouée à Allah et l'action correcte se conforme à la Sunna »[300]. C'est pour cette raison qu'Allah blâme dans le Coran les païens qui suivent les commandements religieux attribués à leurs prétendues divinités, alors qu'Allah interdit de vouer un culte à autre que Lui et de faire ce que la Religion n'a pas institué :

أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ

[Ou bien auraient-ils des divinités qui auraient établi pour eux des lois religieuses non autorisées par Allah ?] (Coran 42.21)

De même qu'Il les blâme pour ne pas reconnaitre illicite ce qu'Allah a déclaré illicite. La vraie foi consiste à ne reconnaitre comme illicite que ce qu'Allah a déclaré illicite et à ne reconnaitre que les préceptes religieux qu'Il a institués.

Concernant l'adoration et la demande d'aide, les hommes se divisent en quatre catégories :

1° Premièrement les croyants pieux qui L'adorent et implorent Son aide par Lui et pour Lui.

2° Puis une faction qui L'adore, mais sans implorer Son aide et sans patience. Ces personnes-là sont promptes à obéir, à se dévouer et à se conformer à la Sunna. Cependant ils n'ont pas de confiance absolue, et s'abstiennent de demander secours et patience, car il y a en eux faiblesse et angoisse (*jaz'*).

3° D'autres personnes implorent l'aide d'Allah, remettent leur confiance en Lui et patientent, mais sans conformité aux commandements et à la Sunna. Cette attitude leur permet d'acquérir une force matérielle intérieure et extérieure et d'obtenir issues favorables et influence, que l'on

---

[300] Ce commentaire d'Al-Fudhayl a été rapporté dans de nombreux *tafâsir*, notamment dans l'exégèse d'Al-Baghawi.

ne retrouve pas dans la catégorie précédente[301]. Cependant, ils n'auront aucune postérité car ils n'appartiennent pas aux pieux. Or, {la postérité ne revient qu'aux pieux} (Coran 20.132). Les premiers peuvent être faibles dans leur religion, mais ils sont constants et réguliers tant que la faiblesse et l'angoisse ne viennent pas les corrompre. Alors que ces derniers disposent d'une bonne situation et de force, mais seules leurs actions conformes aux commandements religieux et à la Sunna leur seront comptées dans l'Au-delà.

4° Enfin, la pire catégorie correspond à ceux qui n'adorent pas Allah et qui n'implorent pas son aide[302]. Leurs actes ne sont ni pour Lui, ni par Lui[303].

Les mutazilites et leurs affiliés, tels que les qadarites, qui renient la Prédestination tout en magnifiant les commandements, interdits, promesses et menaces, sont bien meilleurs que les jabarites qui se détournent de la Législation, avec ce qu'elle comporte de commandements et d'interdits. Quant aux soufis qui mettent en avant la Prédestination au nom de la contemplation de l'unicité régalienne, ils sont meilleurs que les mutazilites, bien qu'ils professent parfois des hérésies en se détournant de certains commandements et interdits, promesses et menaces, tout en faisant de la contemplation de l'unicité régalienne et de l'extinction de l'être une finalité supérieure. Ils s'isolent (*'atazala*) de la sorte de la

---

[301] Cela implique que des personnes qui mettent en application les règles de comportement islamique comme la patience, la tempérance, la justice, la confiance, etc. obtiennent le succès matériel même si ce comportement n'est pas voué à Allah sincèrement. Il s'agit d'un vaste sujet qui mérite d'être approfondi à l'avenir.

[302] On peut résumer cette typologie avec le tableau suivant :

	1	2	3	4
Législation	X	X		
Destin	X		X	

[303] Précédemment, l'auteur a mentionné l'invocation du Prophète (ﷺ) au moment des sacrifices « Il vient de Toi et T'est destiné ». C'est-à-dire que c'est Allah qui permet et décrète l'occurrence de cet acte pieux, et qu'Il est également le destinataire de cet acte pieux. Inversement ceux qui ne sont ni sincères, ni conformes à la Sunna dans leurs actes ne reconnaissent pas qu'Allah a décrété leurs actions, ni qu'Il en est le destinataire : « Leurs actes ne sont ni pour Lui, ni par Lui ».

communion (*jamâ*') des musulmans et de leur Sunna. De ce point de vue, ils peuvent eux aussi être qualifiés de « mutazilites » [ceux qui s'isolent, qui se mettent à l'écart de la majorité], d'autant plus que leurs hérésies sont parfois pires que celles des mutazilites. D'ailleurs, ces deux factions sont nées dans la ville de Bassora [en Irak].

L'importance des compagnons du Prophète (ﷺ)

La religion d'Allah n'est autre que ce que les Messagers et les livres saints ont enseigné. C'est la voie droite, celle des compagnons du Messager d'Allah (ﷺ), la meilleure génération, l'élite de la Oumma et les meilleurs des hommes après les prophètes. Le Très-Haut a dit à leur sujet :

وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ

{Quant aux exilés et aux auxiliaires qui ont été les premiers à se joindre au Prophète et à l'accueillir, ainsi que ceux qui les ont suivis d'un élan sincère, Allah est Satisfait d'eux comme ils seront satisfaits de Ses faveurs} (Coran 9.100)

Que les pionniers et prédécesseurs soient parfaitement agréés, ainsi que leurs fidèles disciples (*tâbi'ûn*). Le Prophète (ﷺ) a dit dans un hadith authentique :

خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم

« La meilleure des générations est celle dans laquelle j'ai été envoyée, puis ceux qui les suivront et ceux qui les suivront. »[304]

Abdullah ibn Mas'ûd disait : « celui qui veut prendre quelqu'un pour modèle, qu'il prenne modèle sur ceux qui sont déjà morts, car rien ne garantit la fiabilité des vivants. Ils étaient les compagnons de Muhammad (ﷺ), ceux dont les cœurs étaient les plus purs au sein de cette Oumma, dont la Connaissance était la plus profonde, les moins vaniteux dans leurs manières, des hommes qu'Allah a choisis pour accompagner Son Prophète (ﷺ) et établir Sa Religion. Reconnaissez donc leurs droits et suivez

[304] Rapporté dans le Sahîh d'al-Bukhârî, d'après Abdullah ibn Mas'ûd.

fermement leur modèle, car ils étaient sur le droit chemin »[305]. Hudhayfa ibn al-Yamân, quant à lui, disait « Ô lecteurs du Coran tenez-vous au droit chemin. Suivez la voie de ceux qui vous ont précédés. Je jure par Allah que si vous les suivez, vous serez parfaitement guidés, mais si vous cherchez à droite et à gauche d'autres modèles, vous vous fourvoierez grandement »[306]. Abdullah ibn Mas'ûd a dit par ailleurs : « Le Messager d'Allah (ﷺ) a tracé sur le sol une ligne, puis il traça d'autres lignes à droite et à gauche de la première en disant :

هذا سبيل الله و هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه

> « Ceci est le chemin d'Allah, et tels sont les chemins [de la perdition] (*subul*) devant chacun de ces chemins se tient un démon (*Shaytân*) qui appelle à l'emprunter. »

Puis il récita ce verset :

وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ

> {Telle est Ma Voie dans toute sa rectitude. Suivez-là et ne suivez pas les chemins de la perdition qui ne feront que vous éloigner de la Voie du Seigneur !} (Coran 6.153)[307]

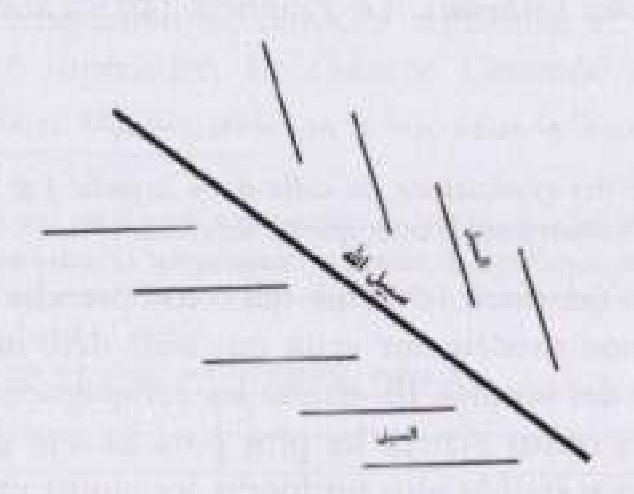


Schéma dessiné par le Prophète (ﷺ) sur le sol[308]

---

[305] Paroles rapportées par Ibn 'Abdul-Barr dans *Jâmi' bayân al-'ilm wa fadhlihi*.
[306] Rapporté par al-Bukhârî, selon Hudhayfa, selon Himâm.
[307] Hadith rapporté par l'imam Ahmad dans son Musnad. Son *isnâd* est authentique.

Allah nous a ordonné de dire dans nos prières :

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۞ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۞

{Guide-nous dans la voie droite * la voie de ceux que Tu as comblés de bienfaits, non celle de ceux qui ont mérité Ta colère et celle des égarés} (Coran 1.6-7)

Le Prophète (ﷺ) a dit :

اليهود مغضوب عليهم و النصارى ضالون

« Les Juifs sont ceux qui ont mérité la colère et les Chrétiens sont les égarés »[309]

Cela car les Juifs connaissaient la Vérité et se sont abstenus de la suivre, et que les Chrétiens ont adoré Allah sans connaitre les règles. C'est pour cela qu'il a été dit : « demandez à Allah protection contre l'égarement (*fitna*) d'un érudit corrompu et d'un dévot ignorant ». Ces deux types de personnages représentent l'ensemble des égarements que peut subir un éprouvé. Le Très-Haut a dit :

فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝١٢٣

{Attendez-vous à recevoir Mes directives. Celui qui les suivra ne sera ni égaré ni malheureux.} (Coran 20.123)

Ibn 'Abbâs a dit à ce sujet : « Allah a garanti à celui qui lit le Coran et le met en application qu'il ne s'égarera pas en cette vie et qu'il ne sera pas malheureux dans l'autre-vie ». Puis il récita le verset précédent. Il y a aussi cette autre parole du Très-Haut :

---

[308] Ce schéma dessiné par le Prophète permet de matérialiser parfaitement la théorie de la « voie médiane ». En empruntant la voie droite, le croyant est soumis à chaque étape à deux voies « à gauche et à droite » qui représentent les deux excès, les deux pôles de l'égarement.

[309] Rapporté par l'imam Ahmad dans son Musnad, selon 'Uday ibn Hâtim.

الٓمٓ ١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ
وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ٣ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ٤
أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ٥

{Alîf – Lâm – Mîm * Voici le Livre qui n'est sujet à aucun doute. C'est un guide pour ceux qui craignent le Seigneur * ceux qui croient à l'invisible qui s'acquittent de la salât et qui effectuent des œuvres charitables sur les biens que Nous leur avons accordés * ceux qui tiennent pour vrai ce qui a été révélé à toi et à tes prédécesseurs et qui croient fermement à la vie future * Ce sont ceux-là qui suivent la voie tracée par le Seigneur ; ce sont ceux-là qui connaitront le vrai bonheur} (Coran 2.1-5)

Le Très Haut nous a donc informés que ce sont ceux-là qui seront bien-guidés et heureux, contrairement à ceux qui « méritent la colère d'Allah et les égarés ». Nous implorons donc Allah, l'Immense, de nous guider, ainsi que tous nos frères, sur le droit chemin, le chemin de ceux qu'Il a comblés de bienfaits, les prophètes et les véridiques, les martyrs et les saints, et quelle meilleure compagnie que ceux-là ! La force et la puissance ne proviennent que d'Allah, le Très-Haut, l'Immense.

Louange à Allah, Maître des mondes. Qu'Il couvre de paix et de bénédiction le meilleur des hommes, Son Messager Muhammad, ainsi que les siens jusqu'au jour dernier.

Table des matières

Bibliographie

-القرآن الكريم

-صحيح البخاري

-صحيح مسلم

-التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء و الصفات و حقيقة الجمع بين القدر و الشرع. إبن تيمية. مكتبة دار المنهاج. 1431

-شرح الرسالة التدمرية. محمد بن عبد الرحمن الخميس. دار أطلس الخضراء. 1424

-إبن تيمية: حياته و عصره، آراؤه و فقهه. محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي. 1429

-الحقيقة و المجاز. ابن تيمية.

-معارج الوصول إل معرفة أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول: إبن تيمية. دار الكتب العلمية، بيروب. 1421

-شرح الرسالة التدمرية .عبدالرحمن بن ناصر البراك

-تلبس إبليس: ابن الجوزي. دار الفكر، بيروت. 1421.

Allah. *Le Noble Coran*. Editions Tawhid, 2007.

Austin, John L. *Quand dire c'est faire*. Le Seuil, 2007.

Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Folio, 2010.

Corbin, Henry. *L'imagination créatrice dans la soufisme d'Ibn Arabi*. Flammarion, 1958.

Gourinat, Jean-Baptiste. *Le stoïcisme*. PUF, 2007.

Ibn Taymiyya. *Le livre du repentir*. Editions Nawa, 2010.

Ibn Taymiyya. *Principes généraux de droit canonique*. Dâr al-kotob al-ilmiyah, 2001.

Ibn 'Ajība. *Deux traités sur l'Unité de l'Existence*. Al Quobba Zarqa. 1998.

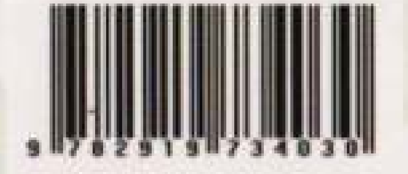
Platon. *La République*. Flammarion, 1966.

Platon. *Le Timée*. Flammarion, 1999.

www.nawa-editions.com

Dans cette longue épitre adressée aux habitants de Palmyre qui avaient sollicité son avis en matière de doctrine, Ibn Taymiyya développe une théorie globale sur les noms et les attributs divins. Il rejette aussi bien la lecture littéraliste que les tendances rationalistes, qu'ils soient philosophes, dialecticiens ou ésotéristes. Il défend ainsi la primauté des textes révélés sur les raisonnements des hommes soumis à l'erreur et au dévoiement, tout en proposant une définition détaillée du principe de tawhîd ou « unicité divine ». Ce dernier étant simultanément information et action, le croyant ne peut réellement réaliser le tawhîd sans le comprendre et le mettre en application tout à la fois. Ce livre constitue sans doute la quintessence de la pensée d'Ibn Taymiyya. Tout d'abord, parce qu'il traite de front d'un sujet récurrent dans ses écrits qui est la polémique autour des attributs divins, mais aussi parce qu'il met ici au service de sa thèse tous les principes rhétoriques qui lui sont propres, comme le fait de retourner contre les thèses rationalistes leurs propres procédés logiques.

Cet ouvrage nous plonge donc au cœur de l'affrontement qui faisait rage entre philosophes, théologiens rationalistes et traditionalistes au Moyen-âge au sujet notamment du rapport entre Raison et Révélation. Il nous éclaire aussi bien sur le fond de la pensée d'Ibn Taymiyya que sa méthode polémique remarquable par sa précision et sa pertinence, et nous laisse entrevoir le rôle central qu'il a joué dans l'évolution de la pensée musulmane.



12,90€

ISBN : 978-2-919734-03-0